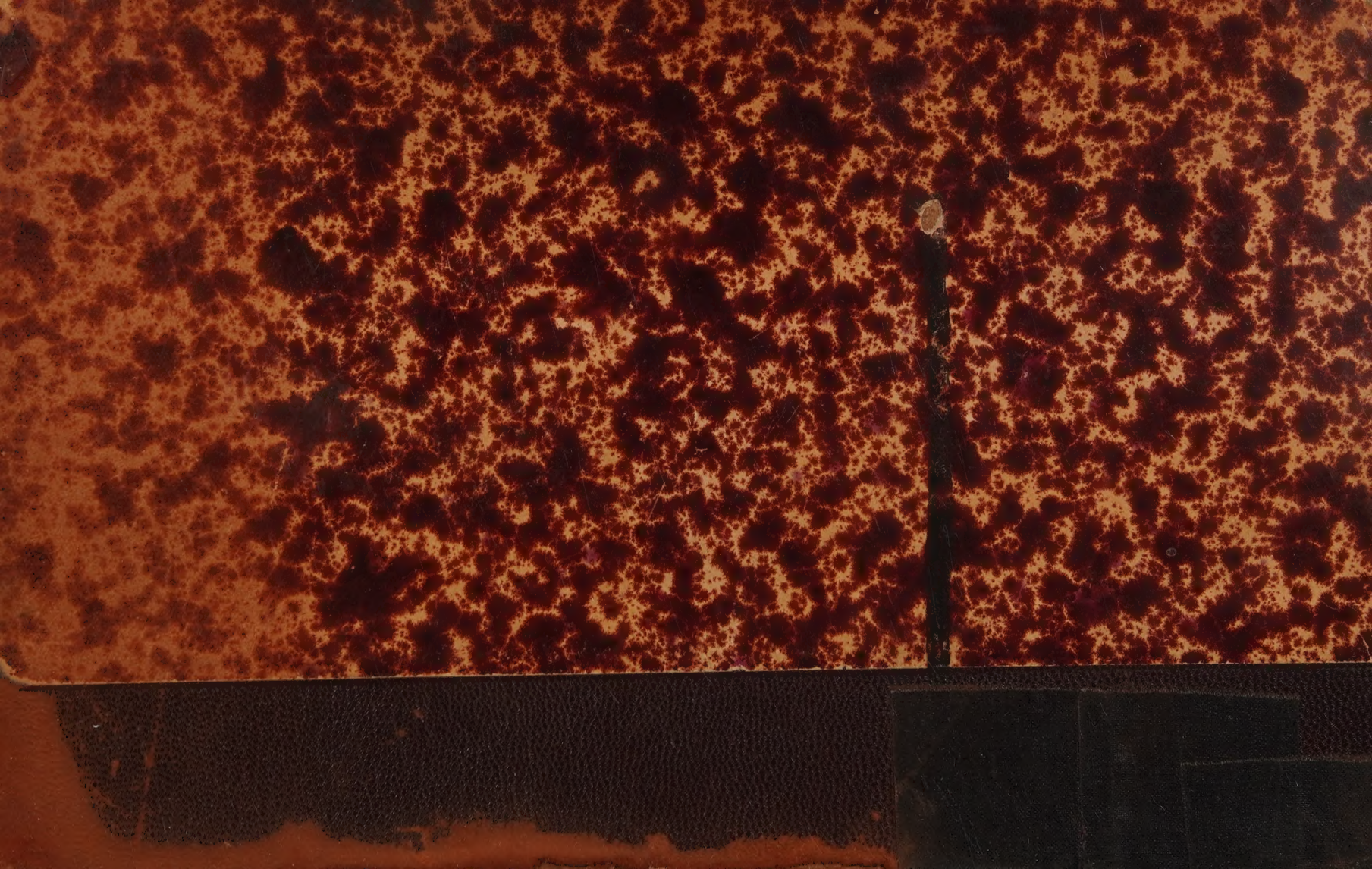


Class 281.4 Book Ayl5Y
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

PRESENTED BY
Soc'y for Promoting Religion and Learning

LA DOCTRINE POLITIQUE DE SAINT AUGUSTIN

PAR

GUSTAVE COMBÈS

Docteur ès lettres

Directeur de l'École Sainte-Marie, Albi.

PARIS

LIBRAIRIE PLON

LES PETITS-FILS DE PLON ET NOURRIT

IMPRIMEURS-ÉDITEURS, 8, RUE GARANCIÈRE, 6e

M.CM.XXVII

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/ladoctrinepoliti0000gust_w1y3

LA DOCTRINE POLITIQUE

DE

SAINT AUGUSTIN

LA DOCTRINE POLITIQUE DE SAINT AUGUSTIN

PAR

GUSTAVE COMBÈS

Docteur ès lettres

Directeur de l'École Sainte-Marie, Albi.

PARIS

LIBRAIRIE PLON

LES PETITS-FILS DE PLON ET NOURRIT

IMPRIMEURS-ÉDITEURS, 8, RUE GARANCIÈRE, 6e

M.CM.XXVII

281.4
Au45Ycomb
83 2

NIHIL OBSTAT

J. Durand,

Censor.

IMPRIMATUR

Albiae, die 19ª Martii 1927.

† Petrus Cœlestinus,

Arch. Albiensis.

CAMROSE LUTH. COLL.
LIBRARY
NEW YORK

A LA MÉMOIRE

DE

MON PÈRE ET DE MA MÈRE

AVANT-PROPOS

L'étude de la Doctrine politique de saint Augustin a un double intérêt : elle nous découvre des coins, assez inexplorés jusqu'ici, de la pensée augustinienne et elle met en lumière des théories qui furent, pendant des siècles, la charte de l'humanité.

Nous avons dépouillé, pour la faire, l'œuvre entière du grand évêque, ne voulant tenir que de lui ce qu'il pensait du gouvernement des nations. L'exposé que nous en offrons à nos lecteurs a un caractère purement objectif; nous nous sommes constamment effacé derrière les textes, préoccupé de ne rien affirmer que de précis et de sûr.

Nous le faisons précéder d'un examen critique des ouvrages qui, depuis Tillemont, ont traité globalement ou partiellement de la politique augustinienne; cet examen nous a convaincu que notre travail n'était pas complètement inutile.

Nous l'avons encadré entre une étude des sources de la pensée d'Augustin et une esquisse rapide de son influence, montrant ainsi dans un double tableau ses racines dans le passé et ses prolongements dans l'avenir.

Entre les sources et l'étude directe de la doctrine nous avons inséré un chapitre spécial où nous expliquons quelle

méthode nous avons suivie dans notre analyse, en quels termes, en quelles circonstances et sous quel angle les divers problèmes politiques se sont présentés à l'esprit d'Augustin, quel ordre enfin nous avons adopté dans notre exposé. Ce travail nous a paru nécessaire, pour mettre en évidence le lien qui unit les divers chapitres et en fait un tout organique.

Le but de notre ouvrage est de montrer, en effet, que les conceptions politiques d'Augustin, quelque dispersées et fragmentées qu'elles soient, constituent un véritable corps de doctrine. La synthèse que nous en faisons à la fin de l'ouvrage nous donne au moins l'illusion que nous avons réussi[1].

G. C.

1. Pour la date des ouvrages, nous avons suivi la chronologie établie par le P. Portalié et revisée par le P. Rottmanner (*Dict. de Théologie*, Vacant et Mangenot, col. 2311-2314).

INTRODUCTION

PREMIÈRE SECTION

ÉTUDE CRITIQUE DES OUVRAGES PUBLIÉS DEPUIS TILLEMONT ET TRAITANT DES IDÉES POLITIQUES D'AUGUSTIN

Nous bornons cette étude aux ouvrages parus depuis Tillemont pour ne pas surcharger notre travail d'une bibliographie trop écrasante. Nous y suivons naturellement l'ordre chronologique, avec la double préoccupation de situer dans leur cadre historique les jugements émis sur les théories de saint Augustin et de tracer la courbe ascendante et descendante de l'intérêt qu'elles ont excité. Cet intérêt a été, en effet, fort variable. Il s'est concentré pendant deux siècles sur un nombre fort restreint de points de vue. C'est à partir de 1850 seulement qu'on trouve des analyses, incomplètes encore, mais diligentes et assez étendues, de la doctrine augustinienne.

Lenain de Tillemont. — *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 1686-1712, tome XIII : Saint Augustin.

Le grand ouvrage de Tillemont est une mine précieuse de documents. Tous ceux qui ont écrit une biographie d'Augustin ou une histoire critique de ses œuvres, les Bénédictins, G. Kloth, *Der h. Kirchenlehrer Aur. Augustin* (Aix-la-Chapelle, 1839-1840); L. Berti, *De rebus gestis S. Aug. librisque ab eo conscriptis commentarius* (Venise, 1756); Poujoulat, *Histoire de saint Augustin, sa vie, son siècle, influence de son génie* (Paris,

1845-1846); Von Hertling, *Der Untergang der Antiken Kultur* : *Augustinus* (Mayence, 1882); Ad. Hatzfeld, *Saint Augustin* (Paris, 1897); Bachringer, *Aurelius Augustinus* (Zurich, 1845); Bindeman, *Der heilige Augustinus* (1844-1869); Farrar, *Lives of Fathers* (London, 1890), etc., etc., ont pu changer le plan, rectifier la chronologie, enrichir de notes géographiques, épigraphiques, ethnographiques, l'exposé du savant érudit; ils lui doivent le meilleur de leur étude. C'est que Tillemont est allé tout droit à la source même des questions augustiniennes : les écrits d'Augustin. Il a exploré, avec une sagacité quasi-divinatoire, les traités, les sermons, les controverses, la correspondance du grand évêque, cherchant le signe qui les date, le détail qui les authentique, la phrase qui les situe, notant les moindres faits qui éclairent la vie de leur auteur, les mots qui expliquent ses attitudes, les traits qui peignent sa physionomie, citant enfin à pleines mains les textes les plus expressifs de sa doctrine. On sent, à l'amour tout particulier que respire son travail, l'ancien élève de Port-Royal dont le cœur est plein d'Augustin. Aussi a-t-on pu faire, depuis, des ouvrages plus précis et plus profonds sur tel ou tel point de la doctrine du grand docteur; on n'en a pas fait de plus objectif ni de plus complet.

C'est dire que pour la question très spéciale de la politique, l'œuvre de Tillemont est riche en renseignements. Non qu'elle contienne des théories proprement dites. L'historien chez Tillemont s'efface derrière les textes et leur laisse la parole. Ils traitent de la grâce, de l'Église, des sacrements, de la politique. Libre à chacun de les entendre et de les méditer. Tillemont les a longuement médités lui-même. Il ne nous livre pas le secret de ses méditations. Il semble même que la politique l'intéresse peu chez Augustin, sans doute parce qu'elle a tenu peu de place dans la vie de l'évêque. Mais il nous donne le cadre et nous précise les circonstances où Augustin a exprimé ses idées sur l'État. Controverses avec les païens, polémiques avec les Donatistes, efforts conjugués de l'Empire et de l'État pour détruire le schisme, législation contre les hérétiques,

récit documentaire de la conférence de 411 et de la répression qui a suivi, tout est pointé, classé, étiqueté comme dans une bibliothèque d'archives. Il suffit de consulter ces pièces de choix pour voir s'élaborer d'elle-même la théorie de la liberté de conscience et des rapports de l'Église et de l'État.

Tillemont fait mieux encore. Non content de collationner des documents, il a l'art de les rendre vivants, surtout quand ce sont des lettres émues (à Marcellinus, à Macédonius, à Boniface), et qu'elles ont gardé, malgré les siècles, les frémissements de l'âme d'Augustin. Il en cite de longs passages, et ce sont toujours les plus suggestifs et les plus impressionnants. Or beaucoup de ces lettres sont des documents politiques. Les idées s'y détachent en pleine lumière et nous livrent l'essentiel de la doctrine d'Augustin sur les devoirs de l'autorité, la noblesse du métier des armes, la nécessité de l'intercession épiscopale, la beauté et la grandeur du patriotisme. Tillemont est ainsi un indicateur de première main pour les questions politiques les plus importantes. Il ne les étudie pas lui-même, mais il les suggère, en fait pressentir l'importance, et s'il n'en donne pas la solution, il met sur la voie qui y conduit, pour peu qu'on ait l'idée de le lui demander.

Tillemont écrivait son ouvrage en pleine renaissance augustinienne. La philosophie cartésienne réveillait de leur long sommeil les théories ontologistes du grand docteur. Malebranche dans sa *Recherche de la vérité*, Fénelon dans son *Traité de l'existence de Dieu* (1re partie, XI-XIV ; 2e partie, IV), Bossuet dans sa *Logique* et dans sa *Connaissance de Dieu et de soi-même*, adoptaient ses formules sur les idées éternelles. Richard Simon exposait avec ampleur, pour mieux les réfuter, ses méthodes d'exégèse. Tous les sermonnaires le citent, tous les théologiens le commentent, tous les fabricants de libelles, catholiques, protestants, jansénistes, se réclament de son autorité. Il serait étonnant qu'en un siècle où l'union de l'Église et de l'État semble réaliser le rêve d'Augustin, on n'ait pas tenté de mettre en lumière quelques-unes de ses idées politiques. On

l'a fait. Mais l'enquête a été courte. Elle n'a guère dépassé la théorie du bras séculier.

Bossuet est le seul à avoir vu autre chose dans la politique d'Augustin. Dans son *Discours sur l'Histoire universelle* (2e et 3e parties tout particulièrement), il a suivi pas à pas les larges développements du *de Civitate Dei*. Rôle de la Providence dans la succession des empires, critique du paganisme, étude de la politique romaine, nécessité de la religion pour la conduite des États, caractère anarchique de l'hérésie et nécessité de sa répression. Sur ces questions, comme sur bien d'autres, il a pris à son compte les théories d'Augustin.

Il a fait mieux encore dans *la Politique tirée de l'Écriture sainte*. On sait qu'il a composé cet ouvrage pour l'éducation du Dauphin. Il a distillé à son usage toute la sagesse des Livres Saints. Des milliers de textes, échelonnés de la *Genèse* aux *Epîtres* de saint Paul, se classent, se groupent, s'ordonnent d'eux-mêmes sous l'action de son esprit puissant et finissent par constituer une majestueuse doctrine. Or Bossuet a voulu donner à cette doctrine un couronnement qui fût digne du Livre divin et en détachât, comme autant de fleurons, les plus pures beautés. Il n'a rien trouvé de mieux que la page célèbre du *de Civitate Dei* (v, 25) sur les devoirs des princes chrétiens.

Mgr de Harlay, archevêque de Paris, avait des préoccupations plus réalistes. Le roi de France venait de révoquer l'Édit de Nantes. Des protestations s'élevèrent, des pamphlets circulèrent sous le manteau, comme au temps des *Provinciales*, contre l'Église et le roi. Une résistance passive s'organisa contre les conversions d'office, jugées par l'opinion comme une violation du droit et une offense à la liberté. Mgr de Harlay s'émut de ces plaintes véhémentes que l'on justifiait par des textes d'Athanase et de Tertullien.

Il chercha des arguments pour les étouffer, et naturellement les demanda à Augustin. Ferran venait justement de traduire en français la correspondance du saint. L'archevêque choisit

dans la collection la lettre XCIII à Vincentius, et la lettre CLXXXV, *de Correctione Donatistorum* à Bonifatius, composa une longue préface sur le droit coercitif de l'Église et fit paraître le tout sous le titre suivant : *Conformité de la conduite de l'Église de France pour ramener les protestants avec celle de l'Église d'Afrique pour ramener les Donatistes*. Paris, 1686.

Le choix d'Augustin était habile, ce Père étant le moins discuté dans les milieux protestants. Le choix des lettres l'était moins. Écrites la première à un évêque hérétique pour le convertir, la seconde à un haut fonctionnaire pour l'éclairer, elles alignent toutes deux un bataillon serré d'arguments contre la liberté d'opinion. Or beaucoup de ces arguments sont discutables, ceux surtout qu'une interprétation plutôt fantaisiste a extraits de l'Ancien et du Nouveau Testament. Aussi le livre de Mgr de Harlay fut-il âprement discuté.

Quelques mois à peine après sa publication, Bayle en faisait imprimer à Rotterdam, sous le pseudonyme de J. Fox, une réfutation en règle. Son ouvrage a pour titre : *Commentaire sur ces paroles de Jésus-Christ : contrains-le d'entrer. — Traité de Tolérance universelle... où l'on réfute l'apologie que saint Augustin a faite des persécutions*, 2 vol. in-12, 1686-1688.

Bayle ne veut pas savoir — il nous le dit lui-même — si saint Augustin a changé de sentiment, s'il a été pratiquement très modéré, si les Donatistes étaient des « ridicules » séparés des autres chrétiens par « des bagatelles ». « Je veux considérer, affirme-t-il, les raisons de saint Augustin comme si elles tombaient des nues ». Il extrait donc ces raisons, les classe par rang d'importance, en écrit soigneusement le texte d'après le livre de Mgr de Harlay et les fait suivre chacune de la plus malicieuse et de la plus indignée des réfutations. Elles ne sont à ses yeux qu'un tissu d'erreurs et de sottises. Il ne comprend pas qu'un grand esprit comme Augustin se soit abaissé à de pareils enfantillages : il s'étonne qu'en plein dix-septième siècle — le siècle de la raison — on exhume de pareilles pauvretés et ose espérer qu'un avenir plus clairvoyant saura faire sa place à la liberté.

Bayle est moins sévère dans son *Dictionnaire*. A l'article « Augustin », trop plein, d'ailleurs, de futiles et malséantes chicanes, il observe que l'évêque d'Hippone a longtemps hésité avant de se rallier à la contrainte et que les Donatistes l'ont singulièrement aidé, par leurs violences, à s'y décider.

Quelques années plus tard, en 1700, une curieuse discussion s'établit entre prélats sur la conduite à tenir à l'égard des protestants convertis. Elle ne fut naturellement alimentée que par les idées d'Augustin.

Bossuet avait adressé à ses fidèles de Meaux (carême 1700), une lettre pastorale sur « la stabilité et les promesses de l'Église ». M. de Lamoignon de Barville, intendant de Languedoc, lui écrivit pour le féliciter et lui demander s'il convenait d'imposer aux protestants — il en avait tant dans sa province! — l'assistance à la messe. Bossuet lui répondit que, la messe étant l'acte le plus sacré du culte, il fallait bien se garder d'y amener de force ceux qui n'y croyaient pas et dont la présence serait un sacrilège. Cette opinion tranchante ne plut pas à M. de Lamoignon. Il envoya la réponse de Bossuet aux évêques de sa province, leur soumit ses doutes, fit appel à leurs lumières et rédigea lui-même un savant mémoire sur la question. Ce mémoire (17 juillet 1700) est une longue et massive dissertation toute hérissée de textes d'Augustin (lettre XCIII), d'extraits du Code Théodosien et de décisions de concile. Il conclut — non sans ironie contre l'évêque de Meaux — que l'Église a toujours exigé des nouveaux convertis la pratique complète de la religion.

Bossuet répliqua le 12 novembre qu'il faisait siennes bien volontiers les observations de M. de Lamoignon, mais se voyait obligé de maintenir la réserve de la messe. Il estimait que la violence, préconisée par Augustin, avait beau être légitime et nécessaire, elle ne devait pourtant pas porter atteinte à la sainteté du mystère.

L'évêque de Mirepoix fut plus absolu. Il fit remarquer — saint Augustin en mains — qu'en matière de conversion, la théorie importait moins que les résultats et que, les résultats

étant excellents dans son diocèse, la preuve était faite pour lui de l'efficacité de la contrainte la plus absolue.

L'évêque de Montauban envoya une véritable consultation canonique où le témoignage de saint Léon, de saint Grégoire, de saint Bernard, de Calvin et de la reine Jeanne de Navarre venait confirmer celui d'Augustin. La doctrine de l'Église « dans la correction de l'erreur est si conforme à la raison et au droit » que les protestants eux-mêmes se font un devoir de l'appliquer. Nous n'avons donc qu'à nous y tenir et qu'à suivre fidèlement les conseils de douceur et de fermeté de l'évêque d'Hippone.

* * *

Le dix-huitième siècle s'intéressa beaucoup moins que le dix-septième aux Pères de l'Église. La raison ne mettait plus son honneur à exposer les vérités de la foi ; elle se dressait contre elles. Les « Esprits forts » qu'avait fouaillés La Bruyère sont devenus les maîtres de l'opinion et un de leurs premiers soins a été de reléguer parmi les vieilleries sans valeur la littérature chrétienne des premiers siècles : « Un Père de l'Église ! un docteur de l'Église, quels noms ! quelle tristesse dans leurs écrits ! quelle sécheresse ! quelle froide dévotion ! et peut-être quelle scolastique ! » Ces réflexions ironiques des *Caractères* sont le jugement sans appel des historiens, des professeurs et des hommes de lettres. On transpose le *Græcum est, non legitur* du Moyen âge pour l'appliquer avec dédain aux ouvrages patristiques. Saint Augustin a subi le sort commun. Quelques jansénistes attardés commentent encore ses théories sur la grâce. De rares théologiens, Angelus Cupetioli (*Theologia contemplativa et moralis*, Venise, 1737), Alticozzy (*Summa augustiniana ex collectis disputatis explicatisque sententiis D. Augustini*, Rome, 1755), Bolgeni (*Della caritate o amor de Dio*, Rome, 1788), Grou (Morale de saint Augustin, surtout d'après les *Confessions et la Cité de Dieu*, Paris, 1786), étudient ses principes moraux et mystiques. L'ensemble de son œuvre dort dans les bibliothèques, attendant des jours meilleurs.

Nous trouvons toutefois dans le répertoire des publications du dix-huitième siècle deux opuscules qui exposent de menus points de vue de sa politique.

Le premier est de l'abbé Claude Fleury et a pour titre :

Politique chrétienne tirée d'Augustin (*Opuscules*, tome III, Nimes, 1730).

L'abbé Fleury, confesseur du roi Louis XV, fut un orateur fort disert et un historien fort érudit. Il a fait le tour des connaissances humaines avec cette grâce souriante et cette élégance spirituelle qui sont la marque de son siècle. Théologie, morale, littérature, histoire, droit, n'ont pas de secrets pour lui. Il eût été étonnant qu'au cours de sa vaste exploration il ne découvrît, à l'usage de son royal pénitent, quelques principes de gouvernement. Il les a, en effet, trouvés chez saint Augustin et pieusement rédigés sous la forme d'un petit catéchisme de poche (4 pages). La pensée du grand Docteur y est coulée en quarante-sept formules, extraites du *de Civitate Dei* (45) et des lettres 189 et 207 (2) à Bonifatius. L'abbé Fleury a lu fort attentivement le livre célèbre d'Augustin et, au fur et à mesure qu'il rencontrait un passage à tendance politique, il l'a noté, résumé, condensé en maxime et inscrit à la suite dans son traité. Il ne s'est préoccupé ni de classement ni de synthèse. Les maximes se suivent sans ordre et sans lien. Ce sont des pensées détachées sur le rôle de la Providence, la nature de l'État chrétien, la nécessité de la justice, la condamnation de l'esprit de conquête, la souplesse politique de l'Église, qui ont, certes, un grand intérêt par elles-mêmes, mais dont le cadre est trop restreint pour donner une idée même approximative de la politique d'Augustin. L'abbé Fleury a tenté un joli travail d'analyse et une belle œuvre d'apostolat. Mais son étude n'a que la valeur d'une indication. On regrette qu'un esprit si curieux n'ait pas mieux fouillé un sujet qui semblait prendre dans ses préoccupations de chercheur et d'aumônier une si grande importance.

Le second ouvrage est de Voltaire. Il a pour titre : *Traité sur la Tolérance*, Paris, 1773. Voltaire l'a écrit à l'occasion de la mort de

Calas. Il y fait une apologie en règle de la liberté de conscience, avec l'ironie moqueuse qui est dans sa manière et dans les goûts du jour. Il cite au cours de son plaidoyer des textes patristiques (Athanase, Lactance, Tertullien) favorables à la liberté et leur oppose le *Compelle intrare* d'Augustin. Il ne le discute pas avec l'insolence de Bayle. Il le trouve pauvre d'arguments, mais riche de cruauté; et c'est cette cruauté qu'il combat, la reprochant à l'Église par-dessus la tête d'Augustin. Puis, en polémiste malicieux, il met saint Augustin en contradiction avec lui-même. Il cite quelques-unes de ses premières déclarations contre l'intolérance et montre que les passions religieuses ont le triste privilège de déformer les consciences les plus droites et de dessécher les cœurs les plus généreux. La critique est sévère. Elle le serait moins si Voltaire avait lu Tillemont, à défaut d'Augustin, et connu toutes les atrocités des hérétiques africains.

* * *

Le dix-neuvième siècle est le siècle du renouveau et on peut bien dire de l'épanouissement des études patristiques. Ce renouveau est dû à plusieurs causes : et tout d'abord à la renaissance du sentiment religieux. Au lendemain de la tourmente révolutionnaire, beaucoup d'âmes recherchent dans la foi traditionnelle l'équilibre qu'elles avaient perdu. La littérature enregistre fidèlement cet état de conscience. Chateaubriand publie : *le Génie du Christianisme;* Lamennais, l'*Essai sur l'Indifférence:* Montalembert, *les Moines d'Occident.* L'opinion s'intéresse vivement au dogme, à l'art, à l'apostolat chrétien. Elle est toute prête à rendre son admiration aux ouvriers de la première heure qui ont préparé l'expansion et les victoires du Christianisme. L'esthétique en cours professait, d'ailleurs, en formules éclatantes le culte du passé. Préoccupé de renouveler les sources et d'étendre le domaine de l'art, le Romantisme montrait aux poètes, aux historiens, aux dramaturges le vaste champ inexploité du Moyen âge et des premiers siècles de l'Église. L'histoire se mit tout aussitôt à

rechercher les origines de notre civilisation et trouva naturellement au bout de son chemin les grands pionniers qui ont jeté les bases et creusé les premiers sillons. Le développement des méthodes scientifiques ne fit qu'accentuer le mouvement des esprits vers ces siècles, réputés obscurs, où ont germé dans le conflit des races et des cultures nos idées, nos mœurs, nos institutions. Les historiens ne se contentèrent plus de les raconter, ils tentèrent de les reconstruire ; et ils allèrent, d'instinct, pour cette reconstruction, aux matériaux les plus authentiques et les plus vivants : les œuvres des Pères de l'Église.

Il ne faut donc pas s'étonner que des ouvrages innombrables aient mis à jour, et sous toutes ses faces, la doctrine des grands docteurs de la foi. Catholiques, protestants, libres penseurs ont interrogé à l'envi ces témoins privilégiés d'un monde en formation, ces initiateurs majestueux de la civilisation et souvent de la pensée moderne, pour éclairer, à la lumière de leurs réponses, les problèmes religieux, moraux et sociaux qui nous sollicitent. Le plus interrogé a été, sans aucun doute, saint Augustin. La liste des ouvrages qu'il a inspirés compte pour le seul dix-neuvième siècle et les débuts du vingtième, huit grandes colonnes dans le répertoire d'U. Chevalier. Peu de points de sa doctrine sont restés dans l'ombre. On a enfin abordé de front ses idées politiques. L'examen n'en a pas été toujours très profond, ni très complet, comme pour bon nombre d'autres problèmes augustiniens. Mais il facilite grandement la tâche de ceux qui auront la pensée de le reprendre.

Villemain. — *Tableau de l'éloquence chrétienne au quatrième siècle*. Paris, 1836, 2e édition, 1850.

M. Villemain écrit dans la préface de la seconde édition : « On crut reconnaître dans mes premiers essais, quand ils parurent, le sentiment vrai d'une littérature alors presque oubliée et la reproduction exacte de quelques types originaux, que depuis longtemps on ne regardait plus. » On peut en

croire l'érudit professeur. On n'avait vu, depuis plus de cent ans, dans la littérature chrétienne, qu'une suite sévère d'œuvres théologiques, fermées par leur abstraction et leur rudesse aux lettrés et au grand public. M. Villemain a soupçonné qu'il y avait autre chose, et l'étude fragmentaire qu'il en a faite lui a permis d'y découvrir des richesses d'éloquence, de poésie et d'art qui l'ont passionné. Dans la galerie des portraits qu'il a brossés et où saint Grégoire de Nysse, saint Jean Chrysostome, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze voisinent avec saint Jérôme, saint Paulin de Nole et saint Ambroise, saint Augustin occupe une place privilégiée. M. Villemain le considère non seulement comme le plus grand et le plus complet des Pères de l'Église, mais comme le génie le plus représentatif, après saint Paul, du Christianisme. Orateur universitaire, il l'étudie surtout sous l'angle de l'éloquence; mais son goût des idées et sa large érudition le font pénétrer très avant dans la pensée augustinienne. Il a analysé avec beaucoup de finesse l'esthétique, la philosophie, la morale du grand évêque, montré la part prépondérante de Platon et de Cicéron dans la genèse de ses idées et cité quelques-unes de ses pages les plus brillantes. C'est dans ces pages, où l'émotion du cœur s'allie à la splendeur du verbe, qu'il note, en passant, les conceptions politiques d'Augustin : le rôle civilisateur de l'Église, l'appui formidable que donne le pouvoir spirituel à l'administration de l'État, le fondement éternel des lois humaines, la nécessité de sacrifier intérêts et rancunes à la patrie, le droit de l'État à poursuivre et châtier l'hérésie. M. Villemain n'appuie guère sur ces idées. Il n'en montre ni l'enchaînement ni la portée; et ce n'est pas d'ailleurs le but de son ouvrage. Il ne voit en elles que leur ampleur d'expression et la richesse d'âme qu'elles manifestent. Elles sont pour lui la preuve que l'esprit d'Augustin n'a reculé devant aucun des problèmes qui ont sollicité son attention. Il les a tous fait entrer, le problème politique comme les autres, dans la grande conception qu'il se faisait de la vie et de la destinée humaine. C'est cette conception qui intéresse surtout M. Ville-

main. Il en a tracé avec beaucoup de précision les grandes lignes. Mais la ligne politique, marquée en traits discontinus et assez peu voyants, semble disparaître derrière les riches couleurs du tableau.

Poujoulat. — *Histoire de saint Augustin : sa vie, ses œuvres, son siècle, influence de son génie.* 3 vol. Paris, 1846.

L'œuvre de M. Poujoulat est une adaptation au goût du jour de la vie d'Augustin, écrite, en tête de leur édition par les Bénédictins. On aimait les vastes tableaux d'histoire, les analyses majestueuses, les commentaires éloquents. La vie et l'âme d'Augustin se prêtaient admirablement à ce déploiement romantique. M. Poujoulat a mis une véritable ferveur à nous les raconter, semant son récit de descriptions géographiques, multipliant les notes d'histoire et d'archéologie, et s'attardant, comme il convient à un disciple de Chateaubriand, aux épisodes les plus émouvants et aux pages les plus pittoresques. Rien ne lui échappe de ce qui peut exciter l'intérêt et grandir la figure d'Augustin. Mais si riche qu'elle soit de faits et d'idées, son analyse perd en profondeur ce qu'elle a trop voulu gagner en étendue. Elle ne dégage ni la portée théologique, ni la portée politique des théories du grand docteur. C'est ainsi que M. Poujoulat résume, en artiste consommé, le *de Civitate Dei* et évoque les deux Cités qui se disputent le monde; mais il se garde bien d'étudier leurs rapports. Il transcrit presque entièrement les lettres à Marcellinus, à Bonifatius, à Macédonius, qui posent des problèmes politiques de première importance. Mais il n'a cure d'en détacher, même légèrement, les solutions d'Augustin.

Il scrute diligemment l'origine et la légitimité des lois de contrainte. Mais il songe moins à fouiller la pensée d'Augustin qu'à en faire l'apologie. A l'en croire, l'État aurait seul la responsabilité de la répression. Saint Augustin se serait contenté de la subir. Cette assertion est plus qu'inexacte. Saint Augustin a été longtemps, il est vrai, hostile à la législation

impériale. Mais un jour est venu où, travaillé par ses collègues et par sa conscience, il l'a légitimée, approuvée, réclamée. Ce travail de conscience et la doctrine qui en est sortie ont échappé à M. Poujoulat. Il n'a voulu, sans doute, rien dire qui pût mettre une ombre sur la grande figure d'Augustin : son livre est un perpétuel panégyrique. M. Poujoulat a oublié qu'il n'y a pas ici-bas de grandeur sans faiblesse et que pour certains hommes c'est leur faiblesse qui met en relief leur grandeur.

Paul Janet. — *La Science politique dans ses rapports avec la Morale.* Paris, 1850; 2e édit., 1872.

M. P. Janet est un philosophe et un moraliste. Ses deux volumes partent de cet axiome que la Politique, en tant que science du moins, est une annexe et mieux un chapitre de la Morale. Il y analyse avec la haute élégance et la pénétration aiguë qui sont la marque de son talent les doctrines politiques qui se sont succédé, complétées, contredites, depuis l'origine de la civilisation jusqu'à nos jours; et il les juge, non d'après les résultats qu'elles ont obtenus, mais d'après les principes dont elles émanent.

Il n'a consacré que quelques pages à la doctrine d'Augustin. Il examine d'abord la théorie de l'évêque sur la liberté de conscience, et ne la trouve fondée très artificiellement que sur deux versets de l'Évangile : « Forcez-les d'entrer »; « Nul ne vient à moi, s'il n'est attiré par mon Père », et sur l'exemple de saint Paul à Damas. « Ce sont là, dit-il, des sophismes que saint Augustin a eu le malheur d'inventer sans se douter du triste succès qu'ils devaient avoir. » M. Janet conclut bien vite, et sur une pauvreté d'informations qui n'est vraiment pas dans sa manière. Saint Augustin a d'autres arguments contre la liberté d'opinions, discutables si l'on veut, mais singulièrement plus pressants. C'est grand dommage que M. Janet ne les ait pas connus. Ils ne pouvaient avoir de meilleure place que dans son beau livre. La Patristique, il est vrai, n'occupe qu'un coin

fort restreint dans son champ d'étude. « Tous les Pères, dit-il, même saint Augustin suivent, sans en changer un mot, sur les questions de l'autorité, de la loi et des rapports de l'Église et de l'État, la doctrine de l'Évangile et de saint Paul. »

C'est vite dit. La simple lecture des Pères et de saint Augustin, en particulier, montre que les circonstances, les nécessités de l'apostolat, les besoins de la polémique les ont amenés à expliquer, à élargir, à adopter sans cesse les enseignements de l'Écriture.

« En proclamant un royaume de Dieu, continue M. Janet, en revendiquant la liberté de conscience, en affirmant enfin qu'il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes, le christianisme affranchit l'homme de l'État et lui donne une autre loi, une autre fin, un autre principe. Toute la vie du chrétien, sa vie véritable est en dehors de la cité... Cette idée fait le fond de l'ouvrage d'Augustin ». Le fond, est-ce bien sûr ? La Cité de saint Augustin est une cité d'âmes qui se fait un devoir de vivre en excellents termes avec les cités d'ici-bas, qui se plie à leurs lois, à leurs mœurs, à leurs habitudes, et chemine fraternellement avec elles vers l'éternité. La vie du chrétien est « sociale » — le mot est de saint Augustin — autant que religieuse. Fils de l'Église il doit tout son amour à Dieu ; citoyen, tout son dévouement à l'État.

« L'Église, conclut M. Janet, a ses lois, sa forme extérieure, son gouvernement... Elle est un État dans l'État, avec tendance invincible, puisqu'elle a la charge de la pureté des mœurs, la protection des petits, la défense des opprimés, à devenir un État au-dessus de l'État, et même l'État lui-même... Cette lutte, ce conflit, cette victoire, c'est l'histoire politique du Moyen âge », p. 345. Que la chute des institutions, au lendemain des invasions, ait amené l'Église à prendre provisoirement en mains l'autorité, c'est certain. Que la reconstitution des États au Moyen âge ait fait naître des conflits entre les deux pouvoirs, c'est plus certain encore. Que dans ce conflit, enfin, les partis se soient servis l'un contre l'autre de la doctrine d'Augustin, c'est l'évidence même. Mais le premier étonné du succès de

cette doctrine eût été Augustin. Car si quelqu'un a nettement marqué l'indépendance des deux pouvoirs, et leurs devoirs réciproques, c'est lui. Les passions politiques ont amené les hommes d'État et les hommes d'Église à déformer sa pensée. Il n'en est pas la cause. M. Paul Janet eût été bien inspiré de le faire remarquer.

L. Dubief. — *Essai sur les idées politiques de saint Augustin*, Moulins, 1859.

La thèse de M. Dubief répond bien à son titre. Elle n'est qu'un essai. Mais c'est un essai de grand mérite. L'auteur a été le premier à remarquer que saint Augustin, mêlé à des événements politiques fort importants, avait dû en dégager les leçons.

Il a donc parcouru l'œuvre du grand docteur, en a extrait huit idées générales : l'origine et le fondement du pouvoir civil, les diverses formes de gouvernement, les attributions et les devoirs du pouvoir civil, les devoirs des gouvernés, la liberté individuelle, le droit de propriété, la liberté religieuse, les rapports de l'Église et de l'État, et a exposé ces idées comme on le faisait de son temps, en une thèse de forme impeccable, mais de fond assez léger. Son exploration, très consciencieuse, s'est arrêtée, en effet, à la surface. Trois questions importantes : la justice, la patrie, la guerre, lui ont presque complètement échappé. Il en a étudié deux : l'esclavage et la propriété, sous l'angle politique, alors qu'elles n'étaient, du temps de saint Augustin comme du nôtre, que des questions sociales. Quant aux autres, il les a traitées avec un sens très judicieux, mais une documentation très réduite, laissant dans l'ombre beaucoup de théories, et dans le vague, l'ensemble de la doctrine. Parlant des obligations du pouvoir civil, il néglige les plus importantes. Exposant la théorie des rapports de l'Église et de l'État, il oublie les textes essentiels. Dissertant sur la liberté de conscience, il marque avec beaucoup de netteté les deux attitudes contradictoires d'Augustin, mais il n'entrevoit pas

les diverses étapes qu'a parcourues le grand évêque, avant de se rallier à la contrainte, etc.

Il ne dit rien d'autre part des qualités des magistrats, des caractères de la loi, des droits du citoyen en présence des lois injustes, des devoirs du juge, de la torture, de l'intercession, des tribunaux ecclésiastiques, des charges publiques de l'épiscopat.

Ses conclusions sont en général fort justes. Une d'entre elles, toutefois, est très discutable. M. Dubief prétend que saint Augustin a été partisan de la peine de mort. S'il avait parcouru la Correspondance et lu attentivement les Sermons, il aurait changé de sentiment.

Reprocherons-nous à M. Dubief de n'avoir point tenu compte dans son exposé de la chronologie des ouvrages. Non. Sa thèse est conçue délibérément comme une œuvre didactique et littéraire. Elle ne sort guère des principes abstraits et se tient au-dessus des contingences de temps et de lieu. Et précisément les questions où la date des documents et l'état d'âme d'Augustin importent plus encore que les textes sont celles que M. Dubief a écartées de son analyse.

Nous pourrions lui reprocher, en revanche, de n'avoir point recherché les sources. M. Dubief est un esprit très cultivé. Son petit livre est riche d'allusions aux auteurs classiques et aux Pères de l'Église. Il lui eût été facile d'y trouver l'origine d'un certain nombre de théories d'Augustin. Malheureusement il n'y a point songé.

Flottes (abbé). — *Saint Augustin, son génie, son âme, sa philosophie.* Montpellier, 1862.

L'ouvrage de M. l'abbé Flottes s'apparente très étroitement à l'étude de M. Poujoulat et à celle de M. Dubief. Elle complète la première par des vues fort intelligentes sur le Platonisme d'Augustin et transcrit les conclusions de la seconde. Il n'y ajoute qu'une défense émue et fort éloquente des idées du saint docteur sur la contrainte. Le Donatisme, raisonne-t-il, était un

foyer de désordre religieux et d'anarchie sociale. Il était urgent, pour le salut de l'Église et de l'État, d'en enrayer énergiquement les progrès. Cette thèse ne fut pas du goût de tous les lecteurs. Elle eut les honneurs d'une réfutation en règle de M. Saint-René Taillandier, dans la *Revue des Deux-Mondes*.

Saint-René Taillandier. — *Revue des Deux-Mondes*, 15 juillet 1862. Chronique : « Saint Augustin et la liberté de conscience. »

M. Saint-René Taillandier profita de la publication simultanée de l'ouvrage de M. Flottes et d'un livre de M. Ad. Schaeffer sur *l'Avenir de la Tolérance* pour exposer son sentiment sur la liberté de l'erreur en général et de l'hérésie en particulier, marquer la position de la conscience moderne sur cette question délicate et faire le procès des théories d'Augustin. Hanté par le commentaire du *Compelle intrare*, qui a eu le malheur de devenir la doctrine officielle du Moyen âge, il voit l'Inquisition sortir toute sanglante de l'évêché d'Hippone. En est-elle vraiment sortie? Non. On l'a tirée de force des livres d'Augustin et par des déductions dont la subtilité ferait sourire, si elle ne faisait pas pleurer. Saint Augustin aurait été très malheureux, s'il avait pu soupçonner un seul instant qu'on couvrirait leurs conséquences terribles de son autorité.

H. Reuter. — *Augustinische Studien*. Gotha, 1887 (dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. V, pp. 249-286; t. VI, pp. 155-192, anno 1881).

Ces deux articles de M. Reuter sont une étude très fouillée de la théorie de l'Église et de la part importante et pour ainsi dire exclusive qu'a prise saint Augustin dans son élaboration. Après avoir exposé les points de vue historique et dogmatique, il aborde le point de vue politique. Deux questions ont surtout attiré son attention : le rapport des deux pouvoirs et l'intervention du bras séculier. Il résout la première avec beaucoup

de science et de sagacité, tout en exagérant, à notre avis, la pensée de saint Augustin sur la prééminence de l'Église. Il est moins heureux dans la seconde. Il fait de saint Augustin « le docteur de l'Inquisition » oubliant que la lettre d'un texte importe moins que son esprit, et cet esprit lui-même que les actes qui en découlent. Or non seulement les actes, mais toutes les déclarations, même les plus sévères, de saint Augustin, se dressent contre cette accusation.

W. Cunningham. — *St. Austin and his place in the history of christian thought.* Londres, 1886.

L'ouvrage de M. Cunningham est une étude générale sur le mode pittoresque et vivant, cher aux Anglais, de la psychologie et de la doctrine de saint Augustin. Le point de vue politique y est à peine abordé. Mais le peu qu'en dit l'auteur est d'un grand intérêt. Ce qui a frappé surtout M. Cunningham, c'est la hauteur de vue du grand évêque dans la délicate question de l'autorité du prince et de l'obéissance du citoyen. Il condense en trois pages (pp. 193-195) les principes du *de Civitati Dei* et du *de Libero arbitrio* sur la grande loi de justice qui s'impose à l'État, le devoir du prince de ne gouverner que pour le bien public, la nécessité pour les lois humaines de dériver de la loi divine et le droit des citoyens de résister à l'iniquité. Mais ces pages sont si bien présentées et si pleines d'enseignements, qu'elles ouvrent la voie aux recherches les plus fécondes.

Karl Mirbt. — *Die Stellung Augustins in der Publicistik der Gregorianischen Kirchenstreits.* Leipzig, 1888.

M. Karl Mirbt a publié sous ce titre une fort intéressante statistique de textes augustiniens sur l'Église. Ce sont les textes que les publicistes allemands du neuvième au douzième siècles jetèrent, comme autant d'armes de combat, dans la grande mêlée du Sacerdoce et de l'Empire. Leur multiplicité et leur

variété nous montrent dans toute son ampleur l'influence, à cette époque, de saint Augustin. Les deux partis se réclamaient de lui (pp. 5-56) comme de saint Grégoire (p. 75) et s'opposaient violemment l'un à l'autre. Ses déclarations sur toutes les questions controversées : validité des sacrements, ordination sacerdotale, investiture canonique, bénéfices ecclésiastiques, droits de l'Église, droits de l'État, *Cité de Dieu*, *Lettres à Macédonius*, *Exposition de l'Épître aux Romains*, *Livres contre Petilianus et Cresconius*, tout est dépouillé, étiqueté, classé sous deux grands titres de bataille : autorité du Pape; autorité de l'empereur. On devine quelles pièces curieuses on peut trouver dans cet arsenal pour étudier les rapports des deux pouvoirs. Malheureusement le choix est difficile. Toutes ces citations ont gardé un air de lutte. Les passions politiques en ont si bien brouillé le sens qu'il faut les libérer de leurs commentaires avant de les utiliser. A condition de les replacer, toutes simples et nues, dans le cadre serein de la pensée augustinienne, elles sont d'une grande valeur et d'un puissant intérêt.

Duchesne (M^gr^). — *Le dossier du Donatisme*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*. Paris, 1890, t. X, pp. 589-650.

M^gr^ Duchesne a cherché patiemment dans le Code théodosien, les procès-verbaux des tribunaux, les archives administratives, les canons des Conciles de Carthage, les pièces du grand conflit religieux qui désola l'Afrique au quatrième siècle. Et après les avoir dépouillées, triées, reconstituées, il les a alignées dans leur ordre chronologique avec l'explication qui les éclaire et la note qui les authentique. Les textes d'Augustin ont naturellement dans son travail la place d'honneur. La plupart ont trait à la question dogmatique. Mais il n'en manque pas qui se rapportent au problème politique. M^gr^ Duchesne les a choisis parmi les plus révélateurs de la pensée d'Augustin. Excellente aubaine pour les chercheurs. Son ouvrage a d'ailleurs un autre avantage. Il montre la complexité du problème

donatiste et la nécessité de connaître bien des choses avant de juger Augustin.

Martroy. — *Une tentative de révolution sociale en Afrique. Donatistes et circoncellions,* dans la *Revue des questions historiques* (1er octobre 1904 et 1er janvier 1905).

Les articles de M. Martroy font la lumière sur un côté du Donatisme que Tillemont avait soupçonné, qu'Harnack et Döllinger avaient entrevu, mais qui restait encore fort indécis et obscur. Les Donatistes ne se contentaient pas de brimer l'Église, d'organiser des émeutes et de semer partout la terreur. Leurs meneurs, ou du moins les aventuriers qui commandaient leurs groupes de combat, professaient les théories les plus subversives, et ne rêvaient rien moins que l'abolition de la propriété et le partage des biens. Ces idées révolutionnaires qui se présentaient audacieusement comme des conclusions de l'Évangile et préludaient à leurs conquêtes par le pillage et l'incendie, expliquent la répression rigoureuse des empereurs et l'apologie que s'est décidé à faire Augustin de leur législation.

Gaston Boissier. — *La fin du Paganisme.* Paris, 1891.

M. Gaston Boissier a publié sous ce titre une série d'études parues dans la *Revue des Deux-Mondes* et exposant « la manière dont le christianisme s'accommoda de l'art et des idées antiques ». Ces études ont la finesse souriante des *Amis de Cicéron,* la pénétration aiguë de *l'Opposition sous les Césars,* la science et le pittoresque des *Promenades archéologiques.*

Mais il semble que les vues y soient plus larges et plus profondes que dans ces beaux ouvrages. Le sujet était si riche et si grand ! M. G. Boissier en a cherché la solution moins dans la succession des événements que dans les œuvres des orateurs et des poètes. « La littérature se trouve ainsi, remarque-t-il, nous donner des leçons d'histoire. » La fin du paganisme est avant tout une question de mœurs et d'idées. M. G. Boissier a étudié

l'âme tourmentée du quatrième siècle, interrogeant avec soin les écrivains païens et chrétiens qui en exprimaient le mieux les doutes, les angoisses, les faiblesses, les aspirations. Si bien qu'historique à son début, son étude est devenue un véritable ouvrage de critique littéraire.

M. G. Boissier y a, comme il convient, réservé la place la plus importante à la consultation d'Augustin. Cette consultation occupe quatre chapitres et porte : sur l'enseignement, la responsabilité du paganisme dans les malheurs publics, l'affaiblissement militaire de l'Empire, l'attitude de saint Augustin en face des barbares.

M. G. Boissier a exposé les idées du saint Docteur sur l'enseignement d'après les *Confessions* et les quatre livres du *de Doctrina christiana*, négligeant, parce qu'ils étaient sans doute inutiles à son enquête, le *de Ordine* et la lettre à Dioscorus.

Il a montré — et rien n'est plus juste — que saint Augustin s'est fort bien accommodé de l'école publique, malgré le paganisme qu'elle respirait, et en a jugé les cours indispensables à ses clercs.

C'est par une analyse remarquable du *de Civitate Dei* que M. G. Boissier met en relief les sévérités d'Augustin contre la Politique romaine. On accuse le christianisme de perdre l'Empire romain. Calomnie. Rome s'est affaiblie du jour où, sous l'action dissolvante du paganisme, ses chefs et ses citoyens ont tué dans leur cœur les vertus nationales. Le seul moyen pour elle d'échapper à la mort c'est de devenir chrétienne.

M. G. Boissier a examiné les arguments de Volusianus contre les tendances pacifistes de l'Évangile et la réponse vigoureuse d'Augustin (Epist. CXXXVIII). Sa conclusion est que l'affaiblissement de l'esprit militaire dans l'Empire est bien antérieur au Christ, et que, bien loin de condamner l'armée, saint Augustin en reconnaît la nécessité et la grandeur.

L'éminent critique fait enfin une peinture émouvante du patriotisme d'Augustin, d'après les lettres à Hésychius, au clergé d'Hippone et à Honoratus. Mais il ne le peint qu'à sa dernière phase, la phase héroïque, négligeant les manifesta-

tions et les états d'âme antérieurs qui préparaient ce magnifique couronnement.

Tout compte fait, cependant, M. G. Boissier est un des écrivains qui ont le mieux mis à nu la pensée politique du grand évêque, et il l'y a mise avec une profondeur, une sagacité et une liberté de jugement qui sont le meilleur des exemples.

Dom Leclercq. — *L'Afrique chrétienne*. Paris, 1904.

Les deux volumes du savant bénédictin ont un double objet : le tableau des races, des mœurs, des institutions de l'Afrique, et l'histoire du christianisme dans cette province romaine.

L'analyse des idées y court parallèlement au récit des faits et s'appuie sur une érudition de premier ordre, puisée aux meilleures sources de l'épigraphie, de la paléographie et de la numismatique. Dom Leclercq interroge les livres, spécialement le thèse de M. Guignebert sur Tertullien et celle de M. René Pichon sur Lactance ; il commente savamment les textes, surtout ceux de saint Cyprien, mais il a une prédilection marquée pour les pierres, les ruines, les inscriptions, les tombeaux. Cette évocation du passé par les mille détails matériels où il s'est immobilisé est la partie la plus attachante et la plus personnelle de son travail.

L'épiscopat d'Augustin y apparaît comme le couronnement de longs efforts et de dures victoires. Dom Leclercq l'étudie moins sous l'angle de la doctrine que sous l'angle de l'apostolat. Il nous montre le grand évêque africain luttant sans trêve contre les païens, les Juifs, les Manichéens, les Pélagiens, les Donatistes, brisant de sa dialectique triomphante toutes les oppositions et établissant d'un geste superbe, au pays d'Annibal et de Jugurtha, la royauté du catholicisme.

Mais sauf sur la question donatiste, il ne nous dit mot de la politique d'Augustin. Et encore se contente-t-il de préciser comme M. Martroy que, le Donatisme étant un mouvement antisocial et antiromain, appelait à la fois les condamnations de l'Église et les sévérités de l'Empereur. Ce n'est pas que Dom

Leclercq ignore l'existence d'une politique augustinienne. Il fait remarquer en note que M. Dubief l'a étudiée. Mais il fait suivre sa remarque de l'explication suivante : « L'étude des idées politiques de saint Augustin présente les mêmes difficultés que celle des autres opinions. Il est nécessaire de suivre la date chronologique de chacune des modifications que l'expérience greffe sur la théorie en un temps où les événements, en se précipitant, mûrissaient rapidement l'expérience. C'est un sujet qui mériterait une étude approfondie parce que saint Augustin se trouve avoir eu à prendre dans sa vie une décision politique extrêmement grave. Il eut à se décider entre un souverain légitime et un conquérant, entre l'empire chrétien et les Vandales ariens... Il semble que saint Augustin n'ait jamais cherché à approfondir le problème politique des empires. De là ce qu'il y a d'idéologie et d'imperfection dans ses idées ; plus préoccupé des droits de l'autorité que du droit des sujets, il a été soucieux d'ordre, de paix et de modération, mais sans principes tout à fait précis et sans méthode bien nette dans son application. »

Dom Leclercq ne juge évidemment que d'après le livre de Dubief. C'est plutôt court comme information. Il fait bien une allusion fugitive au petit catéchisme de l'abbé Fleury et au volume de Bayle. Mais c'est pour indiquer le peu d'importance de ces publications. Pourquoi affirme-t-il alors que saint Augustin « n'a jamais cherché à approfondir le problème politique des empires » et « qu'il s'est plus préoccupé des droits de l'autorité que du droit des sujets » ? Une étude « approfondie » du grand docteur l'aurait convaincu du contraire. Il se serait rendu compte que les idées politiques de saint Augustin sont peut-être incomplètes, mais qu'elles ne manquent ni de précision, ni de logique, ni de clarté.

Père Portalié, S. J. *Saint Augustin*, dans le *Dictionnaire de Théologie Vacant et Mangenot*, Paris, 1909 (2268-2472).

Le P. Portalié a passé sa vie entière à étudier saint Augustin. Et c'est trop peu de dire qu'il avait un amour profond pour

le grand évêque ; il en avait le culte. Il a mis une véritable religion à dégager sa doctrine, non seulement de l'œuvre immense qui la renferme, mais des milliers de livres qui l'ont commentée. Son travail, tout en analyses, en discussions, en renseignements de toute sorte a la valeur de plusieurs volumes ; et sous sa forme condensée, il n'oublie ni ne néglige rien. On y trouve la rectification la plus moderne de la chronographie des ouvrages, un exposé majestueux et rigoureusement scientifique de la théologie, de la philosophie, de l'exégèse et de la mystique d'Augustin, et une bibliographie qui, par sa clarté, sa disposition analytique et ses proportions est supérieure à tous les travaux de ce genre, y compris celui de Chevalier. Les idées politiques y ont naturellement leur place. Elles ne pouvaient échapper au chercheur méticuleux qu'est le P. Portalié. Mais cette place est bien petite. C'est dire que la politique d'Augustin, trop peu explorée par les biographes, les critiques, les théologiens, se réduisait pour lui à peu de chose. Quelques principes sur l'autorité et la loi, le texte célèbre du *de Libero arbitrio* sur le coup de force, un mot sur le devoir des soldats, la théorie succincte de la distinction des pouvoirs d'après le *de Civitate Dei* et l'*Expositio... ex epistola ad Romanos...* les deux attitudes d'Augustin en face des lois de répression, c'est tout ce qu'on trouve dans son article si plein, par ailleurs, de précisions et de nouveautés. Comme Dom Leclercq, le P. Portalié semble simplement indiquer qu'il y aurait peut-être sur ce point... une étude à tenter...

Otto Schilling. *Die Staats und Soziallehre des hl. Augustinus.* Fribourg en Brisgau, 1910.

M. Otto Schilling a abordé directement comme M. Dubief les idées politiques de saint Augustin. Mais craignant sans doute que son étude manquât d'ampleur, il y a ajouté l'examen des idées sociales. C'est beaucoup pour un seul livre, fût-ce un livre allemand. La dualité et l'étendue du sujet ont obligé M. Schilling à disperser son analyse. Aussi a-t-il approfondi peu de

questions, et en a-t-il laissé échapper beaucoup. Le livre se présente sous la forme de courts développements, à la charpente massive, dont toutes les pièces sont numérotées et qui repose sur une assise impressionnante de textes. Il n'en donne pas moins sur beaucoup de problèmes, d'indiscutables précisions. L'origine de l'autorité, son fondement, ses devoirs, son but, la critique de l'État païen, le tableau de l'État chrétien, les qualités du prince, les formes de la loi, l'ajustement de la loi temporelle à la loi éternelle, les conditions de sa justice, l'illogisme et la cruauté de la torture, l'intercession des évêques, les rapports de l'Église et de l'État, la prééminence de l'Église, l'intervention du bras séculier, sont incomplètement, peut-être, mais vigoureusement analysés. L'influence de Cicéron sur saint Augustin n'a pas échappé à M. Schilling. Il a multiplié les textes du *de Republica* et du *de Legibus* avec une science et un à-propos auxquels nous sommes heureux de rendre hommage.

Cela nous met plus à l'aise pour signaler les lacunes de ce beau travail.

M. Schilling ne dit rien, ou à peu près, des devoirs des magistrats, de l'attitude des citoyens à l'égard de la loi, des obligations des juges, de la peine de mort, de l'opposition marquée de saint Augustin pour la juridiction civile des tribunaux ecclésiastiques et pour l'attribution à l'évêque de *la Défense de la Cité*, de son opinion sur le budget des cultes, la question païenne et la question juive; il n'a qu'un mot sur la patrie, quelques pages à peine et très générales sur la guerre; et ses développements sur la liberté de conscience ne donnent qu'une face de la pensée d'Augustin.

Nous avons cru, d'autre part, remarquer, à côté des lacunes, un certain nombre d'inexactitudes.

M. Schilling ne paraît pas avoir suffisamment noté que la Cité de Dieu est avant tout une Cité d'âmes, qu'elle déborde dans le temps et dans l'espace l'Église terrestre, et que ses rapports avec les royaumes d'ici-bas ne sont pas tout à fait les mêmes que ceux de cette Église. M. Schilling fait de l'intercession des évêques une conséquence et un privilège du pou-

voir religieux. L'intercession n'a rien à voir, selon nous, avec cette prééminence. Elle laisse à la justice civile toute sa souveraineté. Elle ne pèse pas sur ses jugements. Elle n'est qu'un droit de l'évêque de venir en humble suppliant arracher les coupables repentants au châtiment.

M. Schilling semble enfin estimer que saint Augustin a toujours été plus ou moins partisan de la contrainte à l'égard des hérétiques. Il paraît cependant certain que jusqu'en l'année 400, le saint docteur a courageusement défendu la cause de la liberté.

En ce qui concerne la méthode d'analyse et d'exposition, il est bien clair que M. Schilling ne s'est guère préoccupé de psychologie et de chronologie. Il a fait comme les canonistes du Moyen âge. Il s'en est tenu à la lettre du texte, privant ainsi son exposé de dates, de nuances, de détails précieux et révélateurs; sans compter que cet exposé eût été singulièrement plus vivant si à travers la doctrine il nous avait montré, ne fût-ce que par moments, la grande âme d'Augustin.

Jules Martin (abbé). — *La doctrine sociale de saint Augustin.* Paris, 1912.

Le sujet de cet ouvrage ne correspond pas tout à fait à son titre. Les idées sociales de saint Augustin y voisinent, et, mieux que cela, s'y confondent avec les idées politiques. M. l'abbé Martin a envisagé toutes les questions sous l'angle de la société. L'autorité, la loi, la guerre, la liberté de conscience sont pour lui des phénomènes sociaux au même titre que la famille, l'esclavage, la propriété, la répartition des richesses. C'est un point de vue fort discutable. La Société n'est pas l'État; et les questions politiques ont beau être liées aux questions sociales, il n'est pas douteux qu'elles en diffèrent profondément, et que, pour bien les comprendre, il est sage de les distinguer. Les mêler et les confondre comporte, d'ailleurs, une autre difficulté : on risque de les traiter fort incomplètement les unes et les autres. C'est ce qui est arrivé à M. l'abbé Martin.

Il est vrai que sa méthode d'exposition et le caractère même de son travail l'y condamnaient. Son livre a pour sous-titre : Études et documents. Il fait évidemment partie d'une collection destinée à vulgariser dans le grand public les doctrines patristiques.

Or les ouvrages de ce genre ont surtout pour but de faire connaître les textes. L'étude y cède toujours le pas aux documents. Elle joue le rôle d'un parent pauvre destiné à faire les présentations et elle ne présente que les documents les plus connus et les plus caractéristiques. Si nous faisons l'appel de tous les textes politiques de saint Augustin, ne nous étonnons pas de trouver dans l'ouvrage de M. l'abbé Martin beaucoup de manquants. Ceux qui y sont commentés sont loin d'ailleurs de constituer une doctrine. Ils nous montrent des fragments de la pensée augustinienne : ils n'en font saisir ni la logique, ni la plénitude.

Est-ce à dire que l'ouvrage est d'un intérêt médiocre? Non. Il résout peu de questions mais il en pose beaucoup, et toujours sous une forme très intelligente. L'auteur a une connaissance toute spéciale de saint Augustin. Les excellentes études qu'il a faites de sa « doctrine spirituelle » et de sa « doctrine philosophique » lui ont fait entrevoir les vastes horizons que le grand docteur a ouverts sur la vie politique et la vie sociale. Malheureusement il a arrêté sa recherche à mi-chemin, laissant généralement à d'autres le soin de la poursuivre.

Deux erreurs, cependant, se sont glissées dans son exposé.

a) Commentant le texte d'Augustin « C'est par l'intermédiaire des empereurs et des rois que Dieu distribue les droits au genre humain », l'abbé Martin n'hésite pas à écrire que l'évêque « fait dépendre le droit humain uniquement du pouvoir, que toujours et partout, selon lui, le pouvoir existe par lui-même, et qu'enfin toujours et partout la société est esclave du pouvoir ». On ne saurait mieux compliquer et déformer la pensée d'Augustin. Que signifie en effet ce texte? Uniquement ceci, que le pouvoir législatif, tout comme le pouvoir exécutif

vient de Dieu et que les princes de ce monde, en l'exerçant, ne sont que les instruments de la Providence.

b) Jugeant ailleurs la politique d'Augustin à l'égard des hérétiques, M. l'abbé Martin prétend que cette politique n'a jamais varié et a toujours été favorable à la répression. Il lui suffisait pourtant de lire la lettre 93 et les *Rétractations*, II, 5, pour se convaincre du contraire. Il est vrai que M. Martin, qui n'a pas lu ces textes, reproche aux Bénédictins! (p. 221) d'avoir parlé légèrement de la tolérance d'Augustin, par suite d'une information défectueuse. Le reproche est savoureux. Nous nous devions de le noter.

Martroy. — *La répression du Donatisme*. Paris, 1912.

Le livre de M. Martroy est le relevé minutieux des mesures prises par les pouvoirs publics, de Constantin à Honorius, pour désarmer, affaiblir et détruire l'hérésie donatiste. Les œuvres d'Augustin en constituent avec le code Théodosien et les Canons des Conciles d'Afrique la source principale. C'est dire combien il est utile pour l'étude politique du grand docteur. Non seulement il éclaire d'un jour tout nouveau certaines phrases obscures de la correspondance et des traités de controverse, mais il montre la part active d'Augustin dans la répression de l'hérésie.

Nous lui devons, à ce double titre, une particulière reconnaissance.

Paul Monceaux. — *Saint Augustin et la guerre*, dans *l'Église et le droit de guerre*. Paris, 1913; 2e édition, Paris, 1916.

L'article de M. Monceaux comprend trois parties : 1) ouvrages et circonstances où Augustin a parlé de la guerre; 2) Synthèse de la doctrine de saint Augustin sur la guerre; 3) Examen critique de la doctrine de saint Augustin sur la guerre.

Il a la concision et la netteté d'un article de propagande. Mais il se distingue par des qualités plus précieuses encore :

l'étendue et la sûreté de la documentation, un sens très averti de la critique des textes, un jugement plein de finesse dans la discussion des idées. Il est difficile de faire un tableau plus précis et plus vivant des idées d'Augustin. On peut seulement rêver de le faire plus complet.

Un certain nombre de textes ont, en effet, échappé à M. Paul Monceaux. Il dit par exemple que saint Augustin n'a commencé à parler de la guerre qu'en 397, dans le *Contra Faustum*. Or nous trouvons un texte assez important sur la guerre dans le *de Libero arbitrio*. Il unifie les causes de la guerre dans la recherche des biens de ce monde et ne dit mot des causes politiques et des causes morales exposées dans le *de Civitate Dei*. Il n'a pas noté davantage la théorie des traités, des alliances, des lendemains de guerre. Il a reconstruit logiquement la doctrine d'Augustin. Il n'en a pas montré l'élaboration progressive. Il n'a pas essayé enfin d'en discerner les éléments cicéroniens.

Mais l'essentiel de cette doctrine se trouve dans son analyse. On ne saurait parler des idées du grand évêque sans la consulter longuement et sans s'inspirer de ses hautes et rares qualités.

Pierre Batiffol (M^sr^). — *Le catholicisme de saint Augustin*. Paris, 1920.

Ce livre occupe une place de choix dans l'*Histoire des origines du Catholicisme* que l'éminent prélat est en train d'écrire. Deux autres ouvrages l'ont précédé : « *l'Eglise naissante et le Catholicisme* », « *la Paix constantinienne et le catholicisme*. » D'autres le suivront. Il n'est donc qu'une étape dans l'étude de la pensée catholique. Mais cette pensée est celle d'Augustin. Ample, profonde, irrésistible, elle a marqué de traits immortels la doctrine de la chrétienté. Aussi l'auteur s'arrête-t-il longtemps à l'analyser. Son enquête ne porte d'ailleurs que sur un point de cette pensée : la théorie de l'Église. Or comme saint Augustin a exposé progressivement cette théorie (unité, sainteté,

catholicité de l'Église) dans sa polémique contre les Donatistes, Mgr Batiffol, qui suit pas à pas le développement de son argumentation, est amené à étudier parallèlement le problème théologique qui a sollicité son intelligence et le problème politique qui a angoissé son cœur.

Il l'a fait en historien averti et scrupuleux, au cours de trois longs chapitres (pp. 125-348) ; et, le premier, a su marquer avec précision les étapes successives que saint Augustin a parcourues avant de se rallier à la répression. Mais il ne s'est pas intéressé au chemin douloureux que l'évêque a suivi, aux débats intérieurs qui ont déchiré sa conscience, à la sensibilité souffrante et, à certaines heures exaspérée, qui a fini par commander l'idée. Le psychologue s'est effacé derrière le savant. Uniquement préoccupé de faits et de doctrine, Mgr Batiffol a jugé inutile de peindre l'âme d'Augustin.

Cela n'enlève rien — reconnaissons-le — à l'intérêt et à la haute valeur de l'ouvrage. L'attitude de saint Augustin à l'égard des lois de répression, n'a que la valeur et l'importance d'un épisode dans le conflit religieux. Elle n'a au fond intéressé Mgr Batiffol que dans la mesure où elle s'apparentait avec la théorie générale des rapports de l'Église et de l'État. Le savant théologien profite de la Conférence de 411 pour condenser les idées de saint Augustin sur l'Église et résumer ses vues sur l'État. Ce résumé, nous le connaissons déjà : c'est celui du Père Portalié. Il est bien court et bien insuffisant. Mais ces épithètes ne sont pas une critique. Nous comprenons très bien qu'un ouvrage de pure théologie ne se surcharge pas de théories qui n'ont aucune raison d'entrer dans les développements.

Paul Monceaux. — *Saint Augustin et le Donatisme.* Tome VII[e] de l'*Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne.* Paris, 1923.

Le savant ouvrage de M. Paul Monceaux est à la fois, comme l'indique son titre, une étude historique et une étude littéraire. L'auteur y allie sans effort les méthodes les plus rigoureuses de la science aux finesses les plus pénétrantes de la critique.

C'est plaisir de le voir se jouer au milieu des dates, des textes, des inscriptions, sans rien perdre de sa haute élégance. Le volume qui nous intéresse se distingue entre tous par cet art difficile de rendre la science attrayante, en l'habillant de la plus simple et la plus seyante des littératures. Saint Augustin, il est vrai, méritait un tel honneur. Il fut, à sa manière et pour son temps, un érudit et un lettré de première grandeur, et c'est dans la polémique donatiste que sa science et son art ont donné leur pleine mesure.

M. Paul Monceaux distingue dans cette polémique cinq périodes. Elle fut d'abord locale (393-395); elle gagna ensuite le diocèse d'Hippone (395-400); elle s'étendit enfin dans toute l'Afrique (400-405). Sur ce vaste terrain elle changea de caractère. L'édit d'union est promulgué. Saint Augustin devient plus incisif, plus pressant; il sent venir la victoire (405-411). La victoire arrive (Conférence de 411). Le polémiste n'a plus devant lui que des groupes épars et désemparés; il adopte de nouveaux procédés de combat (de 411 à sa mort).

Les écrits d'Augustin, note M. Paul Monceaux, s'encadrent dans ces périodes et se différencient comme elles. Le ton s'élève, la discussion se perfectionne, les arguments se précisent à mesure que la polémique s'élargit. L'éminent professeur a dressé le tableau chronologique des traités, des sermons, des lettres, et fait l'étude critique la plus avisée des circonstances qui les ont fait naître, des problèmes dogmatiques qu'ils soulèvent, des qualités littéraires qui s'y manifestent. Saint Augustin s'y est montré écrivain vigoureux, polémiste puissant, apôtre inlassable, politique habile et subtil. M. Paul Monceaux a enregistré avec beaucoup de sagacité les deux formes qu'a revêtues cette habileté : le respect enveloppé de tendresse pour la conscience de l'adversaire, et plus tard la mise au compte de l'État, et non de l'Église, des poursuites contre l'hérésie. M. Monceaux ne s'étend pas beaucoup sur la législation qui ordonnait ces poursuites. Il l'avait étudiée longuement au tome IV de son ouvrage *Le Donatisme*. Il s'étend moins encore sur les théories qu'a élaborées saint Augustin pour la légitimer. Ces théories

n'occupent, il est vrai, qu'une place restreinte dans les écrits du grand évêque. Elles ne montrent qu'une face, et la moins importante, de la polémique; surtout, elles ne présentent aucun intérêt littéraire proprement dit. M. Monceaux les a étudiées, mais comme une note marginale de la doctrine. L'intérêt du débat, pour lui, comme pour Augustin, était ailleurs. Mais son étude a ceci de précieux qu'elle montre, palpitant sous les textes, le cœur passionné et souffrant du saint évêque, et fait pressentir tout ce qu'une analyse, même limitée aux textes politiques du débat, peut découvrir de coins de conscience insoupçonnés, de pensées originales et profondes.

*
* *

Si nous jetons maintenant un coup d'œil d'ensemble sur l'étude critique que nous venons de faire, nous remarquons que trois ouvrages seulement, ceux de MM. Dubief, Schilling et Martin, ont abordé l'étude directe et globale de la doctrine politique d'Augustin. Les autres se sont contentés d'exposer un ou plusieurs points de cette doctrine. Ces points sont, on l'a vu, presque toujours les mêmes. Sortons-en la théorie de la loi ébauchée par M. Cunningham, la question de la patrie, de l'enseignement et de l'armée, analysées en partie par M. G. Boissier, le problème de la guerre, fortement étudié par M. P. Monceaux, les généralités de M. l'abbé Fleury, du Père Portalié, de Mgr Batiffol, nous voyons apparaître fatidiquement, dans tous les ouvrages, les deux questions des rapports de l'Église et de l'État et de la liberté de conscience. Ces deux questions elles-mêmes sont présentées sous des angles très différents. Bayle et Voltaire les exposent en polémistes; les prélats du dix-septième siècle, en canonistes; Villemain, en orateur; Janet, en moraliste; Mirbt, en érudit; Poujoulat et l'abbé Flottes, en apologistes; Mgr Duchesne, M. Martroy et Dom Leclercq, en historiens; Mgr Batiffol, en théologien; M. Paul Monceaux, en critique littéraire. Presque aucun de ces écrivains n'en a envisagé le côté politique proprement dit. Il nous a paru utile de combler cette

lacune. Et comme les études globales, elles-mêmes, avaient des vides nombreux, nous avons estimé que la littérature et l'histoire pouvaient avoir peu de chose, si l'on veut, mais quelque chose, tout de même, à gagner à une analyse renouvelée, plus fouillée, plus étendue et plus méthodique de la pensée de saint Augustin.

DEUXIÈME SECTION

LES SOURCES

Dans son ouvrage *de Doctrina christiana*, écrit pour l'éducation des clercs, saint Augustin préconise en ces termes l'utilisation intelligente des auteurs païens :

« Si les philosophes, et principalement les Platoniciens, ont parfois déposé dans leurs écrits quelques vérités conformes à notre foi, il est hors de doute qu'au lieu de les rejeter nous devons les leur ravir, comme à d'injustes possesseurs, et les tourner à notre usage... A côté de fictions superstitieuses, de fables, de fardeaux onéreux et vains que chacun de nous doit fuir et détester, en sortant de la société païenne pour entrer sous la conduite du Christ, ne renferment-elles pas des méthodes intellectuelles singulièrement aptes à l'usage de la vérité, des préceptes moraux très utiles, et des enseignements d'une grande vérité sur le culte du Dieu unique... Nous sera-t-il défendu d'accepter ces institutions humaines, accommodées aux besoins de notre vie sociale, dont nous ne pouvons nous passer, et de les convertir en usages chrétiens?...

« N'est-ce pas là ce qu'ont fait nos plus illustres fidèles, Cyprien notre éloquent et bienheureux martyr, Lactance, Victorinus, Optat et Hilaire, et tant d'autres parmi les Grecs[1]. »

Saint Augustin a constamment pratiqué lui-même ce qu'il enseigne à ses clercs. Son œuvre, qu'on peut considérer comme la somme des connaissances humaines au quatrième siècle, est pleine de la philosophie et de l'histoire antiques Aussi s'est-on ingénié, au dix-neuvième siècle surtout, à découvrir dans cette philosophie quelques-unes des sources de sa doctrine. Deux Allemands, Karl Frich et Dräsche[2], ont analysé à ce point de

1. *De Doctrina christiana*, II, 40, 60.
2. *Die Quellen Augustins im VIII. Buche seiner Schrift : De Civitate Dei.*

vue le *de Civitate Dei* : Bestmann[1], Grandgeorge[2], Jules Martin[3], André Martin[4], Laesche[5], Bigg[6], ont recherché les sources platoniciennes de sa doctrine philosophique et théologique. Loofs[7], Harnack[8], Schwane[9], Schaff[10], Reuter[11], ont relevé les origines scripturaires de ses théories morales et dogmatiques. Margival[12] et Alfaric[13] ont cherché les sources manichéennes de sa conception du mal et de la liberté.

Aucun travail de ce genre n'a été fait pour la doctrine politique. Nous avons, dans la faible mesure de nos moyens, entrepris de le tenter.

a) Sources manichéennes.

C'est en 373, dans sa dix-neuvième année, qu'Augustin devint le disciple de Manès. Il le resta neuf ans[14]. « Pendant cette période, dit-il, j'étais séduit et séducteur. J'étais trompé et je trompais les autres par les illusions de mille passions déréglées : en public, par les sciences que l'on nomme libérales ; en secret, sous le faux nom de religion ; d'un côté, dominé par l'orgueil, de l'autre, par la superstition, partout par la vanité[15]. » De dix-neuf ans à vingt-huit ans, c'est l'âge des convictions sinon très assises du moins très ardentes « *adulescentis animus, cupidus veri, superbus et garrulus*[16] » dit saint Augustin de lui-

1. *Qua ratione Augustinus notiones philosophiae graecae ad dogmata anthropologica describenda adhibuerit.* Erlangen, 1877.
2. *Saint Augustin et le Néoplatonisme.* Paris, 1896.
3. *Saint Augustin* (dans la collection : les Grands philosophes). Paris, 1901.
4. *Philosophia sancti Augustini.* Angers, 1667.
5. *De Augustino plotinizante.* Iéna, 1880.
6. *The christian platonist of Alexandria.* Londres, 1886.
7. *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte.* Halle, 1893.
8. *Précis d'Histoire des dogmes*, trad. Choisy. Paris, 1893.
9. *Histoire des dogmes*, trad. Degert. Paris, 1902.
10. *A religious Encyclopedia.* Édimbourg, 1883.
11. *August. studien.* Gotha, 1887.
12. *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, t. IV (1899) p. 447.
13. *Évolution intellectuelle de saint Augustin.* Paris, 1918.
14. *De Moribus Manichaeorum*, XIX.
15. *Confessions*, IV, 1.
16. *De Utilitate credendi*, 1, 2.

même, à propos de cette partie de sa vie. L'explication du monde par le dualisme éternel du Bien et du Mal, séduit son esprit par sa simplicité. Dans l'impuissance où il se trouve de se représenter une substance spirituelle, il est heureux d'avoir trouvé un système qui ramène tout à des phénomènes matériels[1]. Passionné pour les sciences naturelles, il va de confiance à ceux qui lui assurent que la nature n'a pas de secrets. Avide de plaisirs, enfin, il est enchanté de ce déterminisme élégant qui supprime la liberté et rejette la responsabilité de tous les crimes sur un principe étranger[2]. Il pleurera plus tard sur ses erreurs. Mais ses larmes ne pourront pas tout effacer. On a beau se libérer de ses idées de jeunesse, elles laissent toujours une empreinte au fond de l'âme; et cette empreinte est d'autant plus durable que cette âme a plus lutté pour les défendre[3], et plus douloureusement souffert pour les abandonner.

Or, cette empreinte nous paraît nettement marquée :

1) *dans la conception que se fait saint Augustin de la Cité de Dieu.* Il l'oppose à la cité de Satan ; et c'est bien là l'idée manichéenne des deux puissances qui se disputent le Monde. Augustin la corrige en n'accordant au Mal ni l'éternité ni l'influence du Bien, et surtout en affirmant que l'homme reste libre de lui résister. Mais cette mise au point ne l'empêche pas de voir dans la vie, sous toutes ses formes, morale, sociale, politique, un combat perpétuel entre les principes ennemis. Cette vue sera le fond et, pour ainsi dire, l'âme de sa doctrine.

2) *dans la théorie de l'Église.*

L'Église ne se confond certes pas avec la Cité de Dieu. Mais elle en est la manifestation la plus directe et la plus visible. Elle est la cité du bien, tandis que les royaumes de ce monde sont la cité du mal[4]. Elle voisine avec eux, mais comme Jéru-

1. *Confess.*, IV, 34...; V, 8...; VII, 4.
2. *Confess.*, V, 10... « *Adhuc enim mihi videbatur non esse nos qui peccamus* ».
3. *De dono perseverantiae*, XX, 53 « *miserrima et furiosissima loquacitate* ».
4. *Enarrat.* in *Psalm.*, 64, 3.

salem avec Babylone[1], c'est-à-dire dans le souci permanent de ne se laisser ni corrompre ni conquérir. Elle ne les fuit ni ne les suspecte. Mais pour éviter de se compromettre à leur contact, elle les laisse libres de s'organiser à leur gré et refuse toute participation à leur gouvernement. Son seul but est d'extirper le mal des sociétés humaines et il lui suffit, pour mener à bien cette grande œuvre, qu'on la laisse libre de dispenser son enseignement et d'exercer son action[2].

3) *dans la critique de la politique romaine.*

L'histoire romaine n'est qu'un chapitre de la lutte des deux cités. On peut y suivre page par page les combats héroïques de l'esprit du mal et de l'esprit du bien. « *Omnes dii gentium daemonia* » (Ps. 94, 4). Les dieux qui ont enseigné tant d'erreurs et inspiré tant de crimes aux Romains n'étaient que des démons déguisés. « De prétendus sages, écrit saint Augustin, ont cru habile de tromper le peuple dans sa religion et ainsi d'imiter aussi bien que d'honorer ces démons qui ont un singulier plaisir à tromper. Et, de même que les démons ne peuvent être maîtres que de ceux qu'ils ont réussi à tromper, de même aussi les hommes politiques, non pas sages, mais semblables aux démons, abusant de la religion, persuadaient aux peuples ce qu'ils regardaient eux-mêmes comme mensonge, enchaînant ainsi la société civile pour la soumettre à leur domination[3] ». Aussi bien « les maux qu'ont soufferts les Romains avant la venue du Christ, ne viennent que de leurs dieux[4] ».

Il est vrai qu'en présence de ces méfaits de Satan[5], Dieu ne restait pas inactif. Il suscitait, au sein même de ces misères politiques et de ces détresses morales, un petit nombre d'hommes de noble conscience et de haute vertu : Régulus, Scévola, Caton, Scipion et leur confiait le soin de sauver la

1. *Enarratio* in *Psalm.*, 61, 6 ; cf. in *Psalm.*, 86 ; 6, 7.
2. *De Civitate Dei*, XIX, 12.
3. *Ibid.*, IV, 31 ; cf. IX, 23.
4. *Ibid.*, II, 3.
5. *Ibid.*, II, 17 ; III, 17 ; III, 31 ; II, 23 ; II, 4, 5, 6.

nation[1]. C'est à ces ministres de Dieu que Rome a dû l'accroissement merveilleux de son Empire. Cet accroissement, il est vrai, avait un but providentiel. Il préparait le terrain à l'expansion du christianisme et servait de prologue à la victoire décisive de l'Esprit du Bien.

4) *dans une théorie occasionnelle de la guerre.*

Elle se trouve dans le *de Civitate Dei* (III, 17; IV, 4, 6, 7). Le manichéisme mettait la guerre au compte de Satan. Saint Augustin, fidèle interprète de la Bible, avait toujours combattu cette thèse. Or, voilà que brusquement, après la prise de Rome par Alaric, il riposte aux païens qui accusent du désastre le christianisme, que toutes les guerres de Rome ont été inspirées par les démons. Il fait ainsi siennes, pour les besoins de sa polémique, les idées qu'il avait tant reprochées à Faustus[2]. Il est vrai, qu'aussitôt la fièvre de la discussion tombée, il reviendra à sa doctrine traditionnelle.

5) *dans la condamnation du paganisme, du théâtre et de la magie.*

Cette condamnation sans appel, saint Augustin la légitime par toutes sortes de raisons morales et sociales. Mais son argument initial, celui qui a le plus de force à ses yeux, c'est que toutes les manifestations et pratiques du culte païen sont d'inspiration diabolique. S'il demande avec tant d'insistance leur suppression, c'est pour réduire le champ de perversion de l'esprit du mal[3].

6) *dans la première théorie de la liberté de conscience.*

Saint Augustin a été longtemps hostile à l'intervention du bras séculier. Nous aurons à examiner en détail les raisons de cette hostilité. Or la première se trouve incontestablement

1. *De Civitate Dei*, V, 11, 12, 15.
2. *Contra Faustum*, XX, 73, 74, anno 400.
3. *Epistol.* 185, V, 19. — *De Civitate Dei*, IV, 11; VII, *passim*. — *Sermo* 210, 318. — *Epist.* 138, 18.

dans les neuf années d'erreur, d'hésitations et de doutes qu'il a passées dans le manichéisme. « Que ceux-là se déchaînent contre vous, dit-il aux Manichéens, qui ne savent pas au prix de quelles peines on conquiert la vérité... Pour moi, je dois avoir pour vous la même patience que m'ont témoignée mes frères lorsque j'errais aveugle et plein de rage dans vos doctrines[1]. »

b) Sources platoniciennes.

Au moment où saint Augustin enseignait la rhétorique à Milan, un homme « monstre de vaine gloire[2] » lui remit « plusieurs livres platoniciens traduits du grec en latin[3] ». Ces livres allumèrent chez lui un enthousiasme qui ne s'est jamais éteint. Il nous raconte dans les *Confessions* qu'ils lui ont dévoilé la vérité et la grandeur du spiritualisme[4]. Ses premiers ouvrages sont pleins des idées de Platon et fourmillent d'éloges[5] sur sa doctrine. Il écrira dans le *de Vera religione :* « *paucis mutatis christiani fierent*[6] », et dans le *de Civitate Dei :* « Tous ces philosophes (les Platoniciens), qui ont les mêmes sentiments et les mêmes doctrines sur Dieu, nous les préférons de beaucoup aux autres et nous avouons qu'ils se rapprochent davantage de nous[7] »... « Le sage », « le vertueux », « l'admirable[8] » Platon, sont des expressions courantes sous sa plume. Et l'on peut être assuré qu'elles traduisent la reconnaissance autant que l'admiration. Il avoue[9], en effet, sans ambages, qu'il a utilisé souvent, pour son plus grand profit, les doctrines de l'Académie : non qu'il les ait lues dans leur texte — il nous a dit lui-même qu'il connaissait trop peu de grec[10] — mais il en

1. *Contra Epist. Fundamenti*, III, 9, anno 397.
2. *Confess.*, VII, 9.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, VII, 10, 14, 15.
5. *Épist.*, 1181, 20-34.
6. *De Vera religione*, XII.
7. *De Civitate Dei*, VIII, 9.
8. *Ibid.*, VIII, 21.
9. *Retract.*, I, III, 2.
10. *De Trinitate*, III, 1.

a pris connaissance dans les traductions de Victorinus et d'Apulée, et surtout dans les adaptations de Cicéron. C'est par le *de Republica* et le *de Legibus*, par exemple, qu'il a eu quelques aperçus de la politique platonicienne. Mais si nous en croyons les rares allusions[1] qu'il y fait dans ses écrits, il semble bien qu'il s'y est peu intéressé et s'en est moins encore inspiré. Et pourtant, si l'on compare sa doctrine politique à celle du « Maître », on y trouve bon nombre de traits communs. Leur manière et leurs conclusions sont fort différentes. Mais leurs principes fondamentaux sont identiques. Elles ont le même but et les mêmes sommets. Ces sommets, où se rencontrent toujours les grands esprits, sont les grandes idées lumineuses, sur l'origine des choses, l'ordre de l'univers, les règles souveraines de la vie, que le génie de Platon a émises et que ses disciples de la Moyenne et surtout de la Nouvelle Académie ont si largement vulgarisées. C'est à ce fond platonicien que saint Augustin a puisé, non seulement pour donner une armature philosophique à sa théologie, mais pour fournir des assises solides à sa politique. Il le rectifiera, le complétera, l'élargira aux lumières de la foi et de l'Écriture. Mais ce fond sera toujours la trame secrète de sa pensée.

C'est ainsi qu'au point de vue politique il en a extrait :

1. *La théorie du Dieu unique, source de toute existence et de tout pouvoir.*

« J'y ai lu, écrit-il, parlant des livres de Platon, qu'au commencement était le Verbe, que le Verbe était Dieu, et que rien n'existe qui n'ait sa vie en lui, qu'il est la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde[2]. »

2. *La théorie de la Raison souveraine, principe de la Justice et de la Loi.*

« Faites attention seulement, écrit-il à Dioscorus, que Cicé-

1. Deux seulement. Une à « la République », *de Civitate Dei*, II, 5. — L'autre aux « Lois », *de Civitate Dei*, VIII, 13.

2. *Confess.*, VII, 9.

ron nous montre et nous prouve péremptoirement que Platon établissait le souverain Bien de l'homme, le principe des choses et la certitude du raisonnement, non dans la sagesse humaine, mais dans une sagesse divine, au flambeau de laquelle celle des hommes vient s'allumer, c'est-à-dire dans la sagesse immuable et dans la vérité permanente toujours égale à elle-même[1] ».

Il écrira plus tard dans le *de Civitate Dei* : « Plotin, exposant le sentiment de Platon, enseigne que l'âme raisonnable ne reconnaît point de nature supérieure à elle-même, sinon celle de Dieu, créateur du monde et duquel elle a reçu l'existence. Elle en reçoit sa félicité et la lumière de l'intelligence pour comprendre la vérité[2] ».

3. *La théorie de la Providence, souveraine régulatrice des événements.*

« Je reconnus, dit Augustin, après la lecture des ouvrages platoniciens, que tout a sa convenance particulière, non seulement de lieu mais de temps, parce que les espaces de temps passés ou à venir ne sauraient ni passer ni venir sans l'action de votre permanence[3]. »

Dès les premiers jours de sa conversion, en 386, alors que son esprit était sous le charme des doctrines platoniciennes, il écrit : « Aucun événement heureux ou malheureux n'arrive qui n'ait sa raison d'être et son accord dans l'ensemble des choses. Cette vérité proclamée par les oracles de la sagesse la plus féconde, la philosophie à laquelle je vous convie permet de la démontrer à ses vrais amis[4] ». Aux yeux d'Augustin, le plus éloquent de ces oracles, c'est Plotin. Il l'entendra encore trente ans plus tard. « Parlant de la Providence, écrit-il dans le *de Civitate Dei*, Plotin disciple de Platon, prouve par la beauté *des fleurs et des feuilles*, qu'elle s'étend depuis le Dieu suprême,

1. *Épist.* 118, 20.
2. *De Civitate Dei*, X, 2.
3. *Confessions*, VII, 15.
4. *Contra Academicos*, I, 1, cf. *de Ordine*, I, 1.

splendeur intelligible et ineffable, jusqu'aux choses les plus basses et les plus petites[1]. » Il l'entendra même si bien, qu'il le reproduira, mot pour mot, dans sa propre thèse. « Le Dieu souverain et véritable, explique-t-il, veille non seulement sur le ciel et la terre, les anges et les hommes, mais encore sur le plus petit et le plus vil des insectes, sur la plume de l'oiseau, *la fleur des champs, la feuille de l'arbre*[2] ».

4. *La théorie des quatre vertus platoniciennes, fondement de la vie civique.*

Platon fait de la justice, de la sagesse, du courage et de la tempérance, les ressorts de sa *République*. Saint Augustin s'empare de cette magnifique doctrine et ne cesse de la proposer à l'admiration de ses lecteurs. C'est par centaines que nous pourrions citer les textes expressifs où il montre dans ces vertus platoniciennes l'aliment de la vie morale et la parure des cités. Les plus beaux se trouvent dans la lettre à Macédonius (CLV). Saint Augustin y explique que les consciences et les États ne peuvent trouver de vrai bonheur que dans l'obéissance à ces grandes lois morales que la philosophie a tracées. Mais il ajoute que cette obéissance est bien difficile sans la religion et impossible sans la grâce de Dieu.

c) Sources cicéroniennes.

« Élevé dans les cris de l'École » saint Augustin fut familiarisé de bonne heure avec les plaidoyers et les ouvrages de rhétorique de Cicéron. La lecture de l'*Hortensius* lui donna le goût et l'on peut dire la passion de ses ouvrages philosophiques. Il ne nous appartient pas d'étudier la part de chacun de ces ouvrages, dans la genèse de ses idées morales et philosophiques. Il nous suffit de savoir que comme Minutius Félix dans l'*Octa-*

1. *De Civitate Dei*, x, 14.
2. *Ibid.*, v, 11-vii, 30.

vius, Lactance dans les *Institutions divines*, saint Ambroise dans le *de Officiis*, il s'est incorporé les idées, la méthode et souvent le style du Maître. Nous en avons pour preuve les livres que, dans la première ferveur de sa foi, il a composés à Cassiciacum. Ils sont tous, le *de Vita beata*, le *de Ordine*, le *Contra academicos*, le *de Magistro*, une réplique d'un ouvrage de Cicéron. Augustin a fui le monde pour mieux se retrouver lui-même. Il écarte de son esprit tout ce qui n'oriente pas sa pensée vers Dieu. Mais il ne peut écarter les idées de Cicéron. Plus il s'analyse, plus il les trouve présentes au fond de lui-même. Beaucoup lui paraissent si justes qu'il ne s'en détachera jamais.

C'est surtout dans le *de Legibus*, le *de Officiis* et le *de Republica* qu'il a puisé à pleines mains ses idées politiques. Platon lui a donné les fondements de sa doctrine. Cicéron lui fournit à profusion les matériaux et les arguments.

Il est d'ailleurs intéressant de noter la manière dont il les utilise. La plupart du temps il cite les textes; quelquefois il se contente de les analyser; et il lui arrive assez souvent de les démarquer.

C'est par ce dernier procédé, où l'on sent le professeur donnant, sans s'en douter, comme siennes des formules trop bien apprises et trop souvent enseignées, qu'il emprunte à Cicéron :

1° *La définition de la justice.*

CICÉRON	SAINT AUGUSTIN
« Omne quod honestum versatur... in hominum societate tuenda, tribuendo cuique suum. » (*De Officiis*, I, 5.)	« Jam justitiam quid dicamus esse, nisi virtutem qua sua cuique tribuuntur. » (*De Libero arbitrio*, I, XIII, 27.)
	« Justitia dicitur qua sua cuique tribuimus. » (*Enarrat. in Psalm.*, 83, 12.)
	« Justitia ea virtus est quae sua cuique distribuit. » (*De Civitate Dei*, XIX, 21, 1.)

2° *La définition de la loi.*

CICÉRON

« Legem doctissimi viri Graeci putant nomine a suum cuique tribuendo, appellatam nostri vero a legendo,

(*De Legibus*, I, VI.)

SAINT AUGUSTIN

« Unde etiam legem a legendo, id est ab eligendo latini auctores appellatam esse dixerunt. »

(*De Quaestionibus in Heptateuchum*, III, 20, 2.)

3° *La nature, l'origine, les caractères de la loi.*

CICÉRON

« Lex est ratio summa. »

(*De Legibus*, I, VI.)

« Video hanc, sapientissimorum fuisse sententiam, neque hominum ingeniis excogitatam, nec scitum aliquid esse populorum, sed aeternum quiddam quod universum mundum regeret. »

(*De Legibus*, II, 4.)

« Ergo lex est justorum injustorumque distinctio ad illam antiquissimam et rerum omnium principem expressa naturam. »

(*De Legibus*, II, 5.)

« Ex quo intelligi par est, eos qui perniciosa et injusta populis jussa descripserint, quid vis potius tulisse quam leges. »

(*De Legibus*, II, 5.)

« Dasne igitur hoc nobis deorum immortalium, vi, natura, ratione naturam omnium regi. »

(*De Legibus*, I, VII.)

SAINT AUGUSTIN

« Illa lex, quae summa ratio nominatur. »

(*De Libero arbitrio*, I, VI, 15.)

« Video hanc, aeternam esse, atque incommutabilem legem... ut omnia sint ordinatissima. »

(*De Libero arbitrio*, I, VI, 15.)

« Te videre arbitror in illa temporali lege nihil esse justum atque legitimum quod non ex hac aeterna sibi homines derivarint. »

(*De Libero arbitrio*, I, VI, 15.)

« Nam mihi lex esse non videtur quae justa non fuerit. »

(*De Libero arbitrio*, V, 2.)

« Nam nescio utrum non aliqua vehementiore ac secretissima lege teneantur, si nihil est quod non administret divina providentia. »

(*De Libero arbitrio*, I, V, 13.)

CICÉRON

« Jam vero illud stultissimum existimare omnia justa esse quae scita sint in populorum institutis aut legibus. »

(*De Legibus*, I, XIV.)

SAINT AUGUSTIN

« Non enim jura dicenda sunt vel putanda iniqua hominum constituta. »

(*De Civitate Dei*, XIX, 21, 1.)

4° Les devoirs des futurs magistrats.

CICÉRON

« Nihil honestius magnificentiusque quam pecuniam contemnere. »

(*De Officiis*, I, 20.)

« Cavenda est etiam gloriae cupiditas. »

(*De Officiis*, I, 25.)

« Prohibenda est autem maxime ira in puniendo. »

(*De Officiis*, I, 25.)

« Nunquam iratus qui accedit ad poenam mediocritatem illam tenebit, quae est inter nimium et parum. »

(*De Officiis*, I, 25.)

« Ut utilitatem civium sic tueantur, ut quaecumque agunt ad eam referant, obliti commodorum suorum. »

(*De Officiis*, I, 25.)

SAINT AUGUSTIN

« Amorem vero pecuniae totius spei certissimum venenum esse putent. »

(*De Ordine*, II, VII, 25.)

« Laudis immodica cupiditate se abstineant. »

(*De Ordine*, II, VII, 25.)

« In peccatis autem suorum pellant omnino iram. »

(*De Ordine*, II, VII, 25.)

« Magnopere observent cum vindicant, ne nimium sit; cum ignoscunt ne parum. »

(*De Ordine*, II, VII, 25.)

« Suos putent omnes, in quos sibi potestas data fuerit; ita serviant ut eis dominari pudeat; ita dominentur ut eis servire delectet.

(*De Ordine*, II, VII, 25.)

Il ne faudrait pas croire, d'après ces exemples, que saint Augustin a l'habitude de démarquer. Il ne l'a fait que pour un certain nombre de formules typiques, passées vraisemblablement en axiomes, dans toutes les classes de rhétorique. D'ordinaire quand il utilise un livre, soit qu'il l'analyse ou soit qu'il le cite, il se hâte d'en nommer l'auteur.

Il a analysé — et très longuement — pour les besoins de sa politique, trois théories fort intéressantes de Cicéron.

1) La première se trouve exposée dans le *de Inventione*, II. Elle a trait au droit naturel, au droit usager et au droit positif. Augustin l'adoptera toute entière sans en corriger une syllabe (*de Diversis quaestionibus*, XXXI, 1).

2) La seconde appartient au *de Divinatione*, II, et a trait à la prescience divine. Saint Augustin la discute vigoureusement et prétend, à l'encontre de Cicéron, que la prescience de Dieu ne supprime pas la liberté des hommes dans le choix de leur gouvernement (*de Civitate Dei*, V, XIX, 1, 3, 4).

3) La troisième occupe une place importante dans le deuxième livre du *de Republica* et a trait à la justice. C'est le passage célèbre où Scipion, Laelius et Pilus se demandent dans une discussion serrée si la justice est vraimeut plus utile à un État que l'Injustice. Saint Augustin adopte la thèse de Scipion et conclut que les royaumes sans justice sont des sociétés de brigands (*de Civitate Dei*, II, 21, 4).

Les citations sont beaucoup plus nombreuses que les analyses. Elles sont toutes extraites du *de Republica*. Et nous leur devons de connaître de longs passages de ce beau livre qui, sans elles, seraient perdus[1]. Ces passages nous montrent avec quel soin méticuleux saint Augustin a étudié la politique cicéronienne. Il l'a examinée sous ses aspects les plus divers et a profité de cet examen pour préciser et enrichir sa doctrine.

1) Cicéron a expliqué que « la nature donne toujours le commandement à ce qu'il y a de meilleur, etc... » (*de Republica*, III, 19). Augustin fait sienne sa théorie et l'oppose aux paradoxes de Julien (*Contra Julianum*, IV, 60, 61).

2) Cicéron définit l'État *coetum juris consensu et utilitatis communione societatum* (*de Republica*, II). Augustin discute cette définition, en montre l'insuffisance et lui en substitue une

1. Le *de Republica* est cité 45 fois. Trente et une de ces citations appartiennent à des passages disparus. D'autres passages disparus se trouvent, au nombre de 61, dans les œuvres de Lactance, de Macrobe, de Nonius, de Priscianus, de Servius et d'Aulu-Gelle.

autre plus rigoureuse et plus complète. *Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus* (*de Civitate Dei*, XIX, 24).

3) Cicéron compare la vie civique à un concert et enseigne que, sans la concorde, l'État le plus solide est condamné à périr (*de Republica*, II, 43). Saint Augustin prend à son compte la comparaison et la conséquence, mais il ajoute qu'il n'y a pas de concorde possible sans la charité (*de Civitate Dei*, II, 9..., XIX, 13, 24).

4) Cicéron expose dans une paraphrase célèbre du vers d'Ennius (*de Republica*, IV),

« Moribus antiquis res stat romana virisque. »

que la prospérité de l'État est liée à l'austérité des mœurs et à l'abnégation des citoyens. Saint Augustin la transcrit religieusement et la propose à ses contemporains comme un modèle de leçon morale et civique (*de Civitate Dei*, II, 21, 3).

5) Cicéron écrit « qu'un État ne doit faire la guerre que pour assurer son salut et rester fidèle à la foi jurée » (*de Republica*, III). Saint Augustin s'empare de cette formule et en tire la théorie de la guerre défensive et la théorie des traités d'alliance (*de Civitate Dei*, XXII, 25).

6) Cicéron a critiqué dans une page célèbre les libertés excessives que s'arrogeait le théâtre. « *Nunquam comediae nisi consuetudo vitae pateretur probare sua theatris flagitia potuissent* », etc... (*de Republica*, V). Saint Augustin offre le morceau à la méditation de ses fidèles et, assimilant les théâtres à de mauvais lieux, fait des vœux pour que l'État se décide enfin à les fermer (*de Civitate Dei*, II, 9).

7) Cicéron a écrit cette belle pensée sur la patrie : « *Nullus est patriae consulendi modus aut finis bonis* » (*de Republica*, III). Saint Augustin la commente longuement et en dégage un magnifique développement sur l'amour de la patrie (*Epistola* 91, 3).

8) Cicéron a ainsi défini les devoirs du chef de l'État : « *Illum laudant patriae rectorem, qui populi utilitati magis consulat quam voluntati* » (*de Republica*, III). Saint Augustin se sert de cette for-

mule pour noter que la qualité essentielle du pouvoir est de se dévouer sans compter aux citoyens (*Epistola* 104, 7).

d) Sources historiques et littéraires.

Saint Augustin a écrit, avant Bossuet et Montesquieu, de longues pages sur la Grandeur et la Décadence des Romains (5 premiers livres du *de Civitate Dei*).

Ces pages sont dirigées contre les Païens. Les Païens accusaient le christianisme d'avoir désarmé l'Empire. Augustin leur prouve, textes et faits à l'appui, que l'affaiblissement des Romains a commencé bien avant Jésus-Christ. Il emprunte les textes à deux ouvrages de Salluste : *les Histoires* et surtout *la Conjuration de Catilina*. Il collectionne les faits dans Florus et surtout dans Tite-Live.

Le saint docteur définit Salluste « *lectissimus pensator verborum* », l'écrivain latin « qui pèse avec plus de soin ses expressions ». Cette définition est exacte et surtout habile. Comme c'est un païen qui est chargé de faire le procès de la politique romaine et de condamner les méfaits du paganisme, il convient d'élever le plus haut possible son autorité.

« A Rome, écrit Salluste, le droit et la vertu étaient aussi efficacement commandés par la conscience que par les lois » (*Conj. de Catil.*, IX; *de Civitate Dei*, III, 10, cf. II, 17).

Mais cette droiture et cette vertu n'ont pas résisté aux enivrements de la victoire.

« Après la ruine de Carthage, la discorde, l'avarice, l'ambition et tous les vices qui se développent d'ordinaire dans les cités florissantes, se multiplient d'une manière étonnante » (*Histoires*, lib. I; *de Civitate Dei*, II, 18; cf. *Epistol.* 138, 15).

Le mal ne fait d'ailleurs que s'accroître; et c'est dans la mesure où l'Empire s'agrandit.

« Les mœurs publiques ne déclinent plus insensiblement comme par le passé; c'est un torrent qui se précipite : la jeunesse est corrompue par le luxe et l'avarice » (*Histoires*; *de Civitate Dei*, II, 18).

Conséquence : Les Gracques, Marius, Sylla, Catilina. La guerre civile donne la réplique, époque par époque, à la guerre étrangère ; et les hontes de la république effacent l'une après l'autre toutes ses gloires.

Saint Augustin tire de cet exposé de Salluste cette leçon que la prospérité publique, la paix civique, la justice dans la loi et dans les institutions ont leur principale source dans la vertu des citoyens.

Salluste corrige il est vrai son réquisitoire par l'éloge vibrant qu'il fait de quelques grandes âmes. Si Rome, malgré la corruption de son peuple, a pu accroître son empire, elle le doit à la haute valeur morale de quelques-uns de ses chefs. « La cause de tant de brillants succès, écrit-il, est toute entière dans la noble vertu de quelques citoyens, en sorte que la pauvreté a triomphé de l'avarice et le petit nombre du grand. » (*Histoires* ; *de Civitate Dei*, v, 12, 6).

Saint Augustin dégage de ce texte la nécessité de constituer une élite de citoyens qui soient les entraîneurs de la masse et les animateurs de la patrie.

Trois autres textes de Salluste donnent au grand évêque l'occasion d'enrichir ses propres points de vue.

1) Le premier concerne la nature et les fonctions des consuls. Salluste précise que les consuls sont ainsi appelés parce qu'ils sont chargés, non plus de commander tyranniquement un peuple, *dominari*, mais de prendre avec le plus grand soin ses intérêts, *consulere*. (*Conjur. de Catilina*, VI ; *de Civitate Dei*, V, 12).

Saint Augustin s'arme de cette définition pour faire de l'*officium consulendi* un des grands devoirs de l'autorité.

2) Le second passage concerne les premières guerres des Romains.

« Malgré leur pauvreté et leur petit nombre, dit Salluste, les Romains ont couvert de leurs boucliers leur liberté, leur famille, leur patrie. » (*Conjur. de Catilina*, VI ; *de Civitate Dei*, III, 10).

Saint Augustin appuie sur ce texte sa théorie de la guerre

défensive et son admiration pour quelques-unes des gloires de sa patrie.

3) Le troisième texte est un jugement sur César.

Salluste affirme que « César désirait une grande puissance, une bonne armée et une nouvelle guerre où il pourrait faire briller son courage ». (*Conjur. de Catilina*, LV ; *de Civitate Dei*, V, 12).

Saint Augustin s'autorise de ce jugement pour mettre en relief une des causes morbides de la guerre : le fanatisme de la gloire chez certains chefs.

Tite-Live a fourni à saint Augustin le formidable dossier des guerres romaines : guerre contre les Sabins, contre Albe, contre Véies, contre les Samnites, contre Carthage, contre Pyrrhus, contre Mithridate; guerre des esclaves, guerre des Pirates, guerres civiles de Marius et de Sylla, de Pompée et de César, d'Antoine et d'Octave (*de Civitate Dei*, III, 17, 18, 19, 22, 26, 27, 30, etc.).

Saint Augustin dresse la liste de ces guerres et en établit le caractère. Beaucoup sont, à ses yeux, des chefs-d'œuvre d'injustice ; toutes des chefs-d'œuvre de cruauté. Cet examen lui a permis :

a) D'analyser les causes de la guerre et de les unifier dans la perversion du cœur ;

b) De motiver son horreur instinctive des conflits sanglants ;

c) De juger sévèrement le passé de sa patrie.

Tite-Live lui a, d'autre part, révélé l'héroïsme splendide des soldats romains. Saint Augustin s'émeut à la lecture de ces récits ; son patriotisme s'exalte et le voilà qui se met à couvrir de fleurs les plus beaux noms de cette épopée guerrière : Torquatus, Regulus, Fabricius, Scipion, etc... Pourquoi ne garderait-il pas sa foi en cette patrie romaine qui, malgré ses fautes, a su avoir de tels fils (*de Civitate Dei*, V, 18).

Saint Augustin utilise d'autres historiens : Florus, Justin, Plutarque, Orose, Denys. Mais ce n'est que pour confirmer les récits de Tite-Live (*de Civitate Dei*, IV, 6 ; III, 17 ; V, 22 ; III, 24 ; IV, 2 ; III, 15 ; V, 12).

Il cite souvent Virgile, soit dans ses Lettres, soit dans le *de Civitate Dei*, soit dans ses Sermons. Il goûte un vrai plaisir de lettré à émailler de ses vers ses plus belles pages. Il le prend à témoin de la vérité qu'il avance, le charge d'éclairer de sa poésie la logique de ses raisonnements, ou s'amuse malicieusement à le surprendre en flagrant délit d'hyperbole.

Deux passages de l'*Énéide* ont tout particulièrement excité son ironie ;

1) Le premier est le texte connu :

« Excudent alii spirantia mollius aera,
..... Tu regere imperio populos, Romane, memento. » VI,

Saint Augustin en prend occasion :

a) Pour flétrir l'impérialisme ;

b) Pour déplorer la trop grande étendue de l'Empire romain (*de Civitate Dei*, v, 12).

2) Le second texte promet à Rome, par la bouche de Jupiter, l'éternité.

« His ego nec metas rerum, nec tempora pono
Imperium sine fine dedi..... » (*Enéide*, VI.)

Saint Augustin le commente dans un de ses Sermons et conclut que c'est une naïveté de croire l'Empire éternel. L'éternité n'appartient qu'à Dieu et à son Église. Les royaumes de ce monde passeront et Rome avec eux. Il faut simplement souhaiter — c'est le seul patriotisme intelligent — qu'elle vive longtemps encore (*Sermo* 105, 7, 10).

Saint Augustin cite beaucoup moins Horace. Mais c'est toujours pour agrémenter sa discussion d'une pensée délicate et spirituelle. Il s'amuse tout particulièrement à lui faire réfuter l'impérialisme de Virgile.

« Latius regnes avidum domando
Spiritum, quam si Lybiam remotis
Gadibus jungas, et uterque Pœnus
Serviat uni. » (*Odes*, II.)

Saint Augustin s'appuie sur cette strophe pour s'élever contre l'amour excessif de la gloire et placer les victoires contre les passions bien au-dessus des victoires contre l'ennemi (*de Civitate Dei*, v, 13).

Il ne cite qu'une fois Juvénal :

> « Servabat castas humilis fortuna Latinas
> ... Nunc patimur longae pacis mala, saevior armis
> Luxuria incubuit, victumque ulciscitur orbem.
> Nullum crimen abest, facinusque libidinis ex quo
> Paupertas Roma perit. »
>
> (*Satires*, VI.)

Saint Augustin renforce de la fougue du grand satirique un réquisitoire violent contre la richesse. Rome n'a connu la vraie gloire qu'au temps de sa pauvreté. Elle n'a commencé à décroître que le jour où l'argent a supplanté la vertu. C'est la destinée fatale de tous les États que le mirage trompeur des richesses détournera de leur devoir et des vrais intérêts de la patrie (*Epistola* 137, 11).

e) Sources scripturaires.

Saint Augustin a fait, comme tous les Pères de l'Église, une étude très attentive et très fouillée de l'Écriture. Il la méprisait dans sa jeunesse à cause de sa simplicité et de sa rudesse. « Elle me semblait indigne, écrit-il, d'être mise en parallèle avec la majesté cicéronienne[1]. » Mais l'explication ingénieuse qu'en donnait saint Ambroise lui en facilita la compréhension et lui en rendit le goût. « Je commençai dès lors à croire que vous n'auriez pas investi cette Écriture d'une autorité si haute et si universelle s'il ne vous avait plu d'être cru, d'être cherché par elle[2]. »

Il y cherche et il y trouve tous les fondements de sa théolo-

1. *Confess.*, III, 5.
2. *Ibid.*, VI, 5.

gie dogmatique, de sa morale et de sa mystique. Et c'est merveille de le voir jeter à pleines mains, dans ses moindres écrits, les versets de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Naturellement, l'histoire et la législation du peuple hébreu, l'enseignement du Christ, les directions données par saint Pierre et saint Paul à l'Église naissante lui ont fourni des données précieuses sur la vie et l'organisation de l'État. Il n'en a pas tiré, comme Bossuet, un ouvrage particulier. Mais les théories qu'il en a extraites, combinées et fondues avec les éléments gréco-latins déjà recueillis, ont constitué le gros de sa doctrine.

1° Ancien Testament.

a) Les livres de Moïse (*Genèse*, I, 26; *Exode*, V, 22), le livre de *Josué* (I, 5), le livre des *Juges* (I, 2; VI, 12) lui montrent Dieu choisissant lui-même les chefs de gouvernement et fixant le régime politique de son peuple. Il n'en conclura pas à la nécessité de la théocratie, mais à l'évidence que Dieu, étant maître de tout, donne directement quelquefois et indirectement presque toujours l'investiture à tout pouvoir (*Quaestiones in Heptateuchum*, II, 14; VI, 1; VII, 1; VII, 33).

b) Le récit des guerres de Moïse qui poussait les Manichéens à mettre en doute l'authenticité des Livres Saints, permet au saint docteur de préciser les causes, la légitimité, les conditions et le but de la guerre juste (*Contra Faustum*, XXII, 74, 75, 76, 77, 78).

c) Les guerres de Josué lui font préciser, par l'étude d'un cas topique, les circonstances qui légitiment les hostilités (*Quaestiones in Heptateuchum*, VI, 10).

d) Le récit dans l'*Exode* (XXXII, 8; XXXVI, 1) de la promulgation de la loi mosaïque, lui donne l'occasion de distinguer avec soin l'une de l'autre, la loi divine, la loi naturelle, la loi positive et d'établir leur étroite parenté (*Quaestiones in Heptateuchum*, II, 140, 147).

e) Du verset des *Proverbes* : « *Per me reges regnant et tyranni per me tenent terram* » (*Proverbes*, VIII, 15), et du verset du

livre de *Job* : « *Qui regnare facit hominem hypocritam propter perversitatem populi* » (*Job*, XXXIV, 30), il conclut que Dieu règle la succession des Empires et donne aux peuples les gouvernements qu'ils méritent (*de Civitate Dei*, V, 19).

f) Deux versets des psaumes : « *Et nunc reges intelligite; erudimini qui judicatis terram* » (Ps. II, 10); — *Conturbati sunt, commoti sunt, tremor apprehendit eos* » (Ps. 47, 5), lui permettent de rappeler : 1° aux rois que le royaume de Dieu étant spirituel ils n'ont pas à redouter les empiètements de l'Église; 2° aux juges qu'ils ont le devoir de s'instruire et de bien connaître le droit avant de dispenser la justice (*Enarr.*, *in* Ps. II, 10).

g) L'étude détaillée des Psaumes donne enfin à saint Augustin le titre et l'idée générale du *de Civitate Dei.*

« *Gloriosa dicta sunt de Te, Civitas Dei* » (Ps. 86, 3)

« *Fluminis impetus lætificat Civitatem Dei* (Ps. 45, 4)

« *Sicut audivimus, sic vidimus in civitate Domini virtutum, in civitate Dei nostri*; *fundavit eam in æternum* » (Ps. 47, 7).

Saint Augustin symbolise la Cité de Dieu dans Jérusalem : « *aedificata est nova civitas et appellata est Jerusalem, visio pacis, civitas Dei* » (*Enarrat.*, *in* Ps. 61, 7) et l'oppose à la cité de Satan symbolisée par Babylone « une seule ville d'un côté, Babylone, une seule de l'autre, Jérusalem; l'une a le démon pour roi, l'autre le Christ » (*Enarrat.*, *in* Ps. 61, 6).

« Ces deux cités sont présentement mêlées, mais elles se sépareront à la fin » (*Enarr.*, 61, 8).

C'est bien le thème fondamental du *de Civitate Dei.*

2) Le Nouveau Testament.

a) *Les Évangiles.*

1) « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu, de tout votre cœur, de tout votre esprit, de toute votre âme et votre prochain comme vous-même » (*Matth.*, XXII, 15).

« Là, conclut saint Augustin, est le salut des sociétés et de l'État » (*Epistola* 137, V, 17).

2) « Mon royaume n'est pas de ce monde » (*Jean*, IV, 36).

« Pourquoi, ô rois, s'écrie le grand évêque, porter envie à ce roi... Ne craignez point qu'il vous enlève votre royaume » (*Enarratio in* Ps. 47, 5).

3) « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (*Matth.*, XVII, 21).

Saint Augustin déduit de ce texte la distinction et l'indépendance des deux pouvoirs (*Expositio quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos*, 72).

4) « Vous n'auriez point de pouvoir sur moi, s'il ne vous avait été donné d'en haut » (Réponse du Christ à Pilate, *Jean*, XIX, 2).

Augustin établit sur cette réponse l'origine divine du pouvoir (*Enarrat.*, *in* Ps. 61, 21).

5) « Tous ceux qui se serviront de l'épée, périront par l'épée » (*Matth.*, XXVI, 52).

« Ne battez personne, ne commettez aucune injustice, mais contentez-vous de votre solde » (Paroles de saint Jean-Baptiste aux soldats. *Luc*, VII, 14).

« En vérité, je n'ai jamais trouvé une si grande foi en Israël » (Jugement du Christ sur le centurion. *Matth.*, VIII, 5).

Saint Augustin déduit de ces textes la légitimité de l'armée et de la guerre (*Contra Faustum*, 70-76; *Epistola* 138, 14).

6) « Accorde-toi au plus tôt avec ton frère » (*Matth.*, XVIII, 15).

Saint Augustin tire de ce conseil du Christ l'obligation pour les fidèles d'éviter tout procès (*Enchyridium ad Laurentum*, 78).

7) « Que celui qui est sans péché lui jette la première pierre » (Épisode de la femme adultère. *Jean*, VIII, 7).

Augustin fait de cette parole le plus solide argument de la théorie de l'intercession (*Epistola* 153).

8) « *Compelle intrare*... Force-les d'entrer » (*Luc*, XIV, 23).

Augustin établira sur ces mots de la parabole du Banquet le dernier point de sa doctrine sur la répression de l'hérésie (*Epistola* 93; *Epistola* 185; *Contra Gaudentium*).

b) *Saint Paul.*

1) « Omnis potestas a Deo » (*Epistola ad Romanos*, XIII).

Ce texte vient sous la plume de saint Augustin chaque fois qu'il traite de l'autorité. Il ne l'explique même pas. Il le transcrit avec les commentaires qu'en a donnés saint Paul et les conclusions qu'il en a dégagées :

a) Sur l'obéissance à la loi ;

b) L'origine du pouvoir ;

c) La soumission au pouvoir même injuste ;

d) Le loyalisme souriant et affectueux.

2) « Quoi, il y en a parmi vous qui, ayant un différend avec un autre, osent aller en jugement devant les injustes et non devant les saints ! Ne savez-vous pas que les saints jugeront le Monde » (*I ad Corinthios*, VI, 1-2).

Saint Augustin tire de ce passage cette conclusion inattendue que la doctrine de Paul n'a guère plus sa raison d'être, depuis que les Juges impériaux sont chrétiens. L'évêque n'a-t-il pas mieux à faire qu'à siéger à un tribunal ?

3) « Vous n'avez pas le droit de me livrer aux Juifs... je suis citoyen Romain, j'en appelle à César. » « Le Seigneur vous frappera, muraille blanchie ; vous siégez pour me juger selon la loi, et contre la loi vous me frappez » (*Actes*, XXII, 20-30).

Saint Augustin se sert de ces protestations de saint Paul pour montrer que le conseil évangélique de présenter l'autre joue quand on a été frappé n'a qu'un sens moral et mystique, que la résistance est quelquefois nécessaire, et donc que le christianisme, sans aimer la guerre, ne la condamne pas toujours (*Epistola* 138, 13).

4) « Le Seigneur ordonne que ceux qui annoncent l'Évangile, vivent de l'Évangile » (*I ad Thessalonic.*, II, 5).

« Je n'ai jamais fait de mon ministère un commerce d'avarice. Dieu m'en est témoin » (*Actes*, XX, 33).

« Nous n'avons jamais mangé gratuitement le pain de personne » (*II ad Thessalonic.*, III, 8-9).

Saint Augustin fonde sur ces textes sa théorie du budget des cultes.

5) « Ce n'est pas sans cause que les rois portent le glaive. Ils sont les vengeurs de la justice contre ceux qui font le mal » (*Ad Romanos*, XIII).

Ce texte est le grand cheval de bataille de saint Augustin dans sa polémique contre les Donatistes. Il en tire les droits de l'État à réprimer, pour sa sécurité propre, le crime de sacrilège et d'hérésie.

f) Sources patristiques.

Saint Augustin ne paraît pas avoir connu les apologistes du deuxième siècle ; il est vrai que la plupart d'entr'eux avaient écrit en grec. Mais il a lu, étudié et souvent utilisé, Tertullien, Lactance, saint Cyprien et saint Ambroise. Il a été surtout curieux, d'ailleurs, de leur doctrine théologique. Leurs idées politiques, sauf quelques-unes des plus saillantes, l'ont moins retenu.

a) Il demande cependant à Tertullien les meilleurs éléments de sa critique du paganisme. Nous trouvons dans les cinq premiers livres du *de Civitate Dei* les mêmes faits, les mêmes moqueries, les mêmes épithètes parfois que dans l'*Apologie*[1]. Seulement, alors que Tertullien se préoccupe surtout de faire le procès de la religion païenne, saint Augustin dresse un violent réquisitoire contre la politique romaine.

b) Il lui emprunte sa théorie de la carence des dieux dans les crises nationales. Les dieux, selon Tertullien, déclenchent les malheurs publics et malgré les mains suppliantes qui se lèvent vers eux, s'empressent d'abandonner leurs adorateurs. Saint Ambroise a repris ce thème dans son discours contre Symmaque[2]. Saint Augustin le développera longuement dans le *de Civitate Dei* (III, 17).

1. *Apologie*, II, 22, 25, 26.
2. *Epistola* XVIII, 4.

c) Il fait sienne la profession de foi de Tertullien sur la résistance aux lois de persécution et se refuse comme lui à répondre autrement que par la désobéissance et la mort à l'injustice (*Apologie*, 39-41 ; *de Civitate Dei*, VIII, 19 ; *Sermo* 315 et *seq.*).

d) Il doit aux déclarations d'Ambroise, dans l'affaire des Basiliques de Milan :

1° La confirmation que la conscience du citoyen échappe au pouvoir civil. « *Nos adhuc frigidi a calore spiritus tui, excitabamur tamen civitate attonita atque turbata* » (*Confess.*, IX, 15). Il se souviendra de ses colères contre la persécution dans la première phase de sa discussion avec les Donatistes (*Epistola* 44, 7).

2° La thèse de la distinction des pouvoirs.

« Quand avez-vous entendu dire, déclarait Ambroise, que dans une affaire de foi, les laïcs aient prononcé contre un évêque?... Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (*Epistola* XXI, 4).

Saint Augustin transcrira mot pour mot cette proposition dans sa théorie sur l'Église et l'État (*Exposit. quarumd. proposit. ex epistola ad Romanos*, 72).

e) La pénitence imposée par Ambroise à Théodose lui servira d'argument pour démontrer la prééminence de l'Église (Ambroise, *Epistola* 51, 11-12-13 ; saint Augustin, *de Civitate Dei*, V, 26 ; *ecclesiae coercitus disciplina*).

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

MÉTHODE SUIVIE DANS NOTRE ANALYSE ET RAISONS DE L'ORDRE ADOPTÉ DANS NOTRE EXPOSÉ

Il en est de la Politique d'Augustin comme de ses autres doctrines. Elle s'est constituée au jour le jour, sous la pression des circonstances et selon les exigences de l'apostolat ou de la polémique. Aussi a-t-il fallu, pour en rassembler les éléments, non seulement dépouiller l'œuvre entière du saint docteur, mais suivre à la trace, année par année, le développement de sa pensée. Les dépouillements de ce genre sont relativement faciles : il y suffit d'une analyse consciencieuse et méthodique. La reconstitution d'une pensée, sinon changeante, du moins en continuelle création, est autrement délicate. Nous ne l'avons pas tentée sans appréhension.

Les textes recueillis se présentaient à nous sous les formes les plus diverses. Un certain nombre contiennent des théories à peu près complètes, beaucoup des idées détachées, quelques-uns de simples et fugitives allusions. A un autre point de vue, une partie a un caractère purement technique et général, l'autre, la plus nombreuse et la plus vivante, porte la marque du temps et des circonstances. Nous les avons classées d'après leur contenu, situées d'après leur date, et groupées d'après leurs affinités.

Ce premier travail accompli, nous nous sommes préoccupé de chercher dans chacun des groupes le lien qui en apparentait les éléments, le joint qui permettait de les ordonner sans effort, la trame secrète, surtout, qui en faisait l'unité. Nous n'avons pas été trompé dans nos recherches. Dans les formules les plus humbles, nous avons trouvé des pensées qui semblaient se reconnaître et s'appelaient l'une l'autre. Nous les voyions reprendre docilement, et sans aucune pression de no-

tre part, la place qui leur revenait dans la théorie d'où saint Augustin les avait détachées, retrouver aussitôt tout leur sens et toute leur force, se composer, s'agencer, s'unifier enfin, d'elles-mêmes, en thèmes cohérents et homogènes.

Nous avons pu ainsi collationner six de ces thèmes : les Rapports de l'Église et de l'État, la Guerre, la Patrie, la Justice, la Loi et l'Autorité. Ces thèmes posent, comme on le voit, des problèmes politiques de premier plan. Mais avant d'en produire les données, d'en exposer le développement et d'en dégager les conclusions, deux travaux nous ont paru nécessaires.

Examiner d'abord sous quel angle, dans quelles circonstances et en quels termes ces problèmes se sont posés à l'esprit d'Augustin; rechercher ensuite avec soin quels points d'affinité les rapprochent, quel lien logique les unit, quelle loi cachée les fait se déduire les uns des autres et constituer un véritable corps de doctrine.

*
* *

Le plus important et le plus étendu est, sans aucun doute, le Problème des « Rapports de l'Église et de l'État ». Saint Augustin l'a souvent et longuement traité avec la double préoccupation, théologien, de préciser une doctrine, évêque, de parer à un danger. La doctrine existait. L'Évangile en avait posé les principes et saint Paul en avait indiqué les conclusions. Mais la politique religieuse du quatrième siècle en avait brouillé les formules. Il était urgent de la rétablir dans sa pureté. Saint Ambroise s'y était employé activement mais en plein conflit et ses déclarations gardaient un air de bataille. Saint Augustin jugea qu'une mise au point était nécessaire. Pour être bien sûr de libérer sa doctrine des exagérations qui l'avaient déformée au cours du siècle, il remonta aux sources et à la lumière du pur Évangile, dans la sérénité et dans la paix, établit avec précision les rapports des deux pouvoirs.

Il le fit avec d'autant plus d'intérêt qu'un danger pressant menaçait l'État et l'Église. L'État n'avait plus, pour le diriger, la forte main de Théodose. Administrativement, financière-

ment, militairement, il croulait. Un seul moyen s'offrait à lui de se sauver : s'appuyer fortement sur l'Église. Nul n'a mieux senti que saint Augustin la nécessité de cet appui. Ne jouant aucun rôle politique, il pouvait juger de plus haut et de plus loin les événements. Aussi ne perdit-il aucune occasion de montrer que l'union étroite de l'Église et de l'État, désirable et avantageuse toujours, était devenue un besoin vital pour l'État qu'elle pouvait seule soutenir et pour l'Église qu'elle pouvait seule défendre. Les malheurs qui menaçaient l'État étaient gros de dangers pour l'Église; et les hérésies qui déchiraient l'Église mettaient l'État en péril.

Sur quels principes, dans quel esprit, et de quelle manière les deux puissances doivent-elles exercer leur rôle respectif, concerter leur action et conjuguer leurs efforts, tel est le problème que saint Augustin s'est posé et qu'il a résolu.

Il a abordé avec des préoccupations différentes mais avec la même netteté de jugement le problème de la « Guerre ». Il l'a rencontré d'abord au cours de ses polémiques. Deux catégories d'adversaires s'en faisaient une arme contre la doctrine chrétienne. Les Manichéens reprochaient à l'Église d'endosser, en admettant l'autorité de l'Écriture, les innombrables guerres de l'Ancien Testament et, fait plus grave, de nier Dieu en lui attribuant des ignominies qui n'appartiennent qu'à Satan. Les païens l'accusaient, tout au contraire, de désarmer la nation par la sublime mais d'autant plus périlleuse théorie du pardon des injures. Saint Augustin les réfuta, en exégète et en métaphysicien et le débat semblait clos quand l'invasion vint brusquement le rouvrir. La question prenait, cette fois, toute son ampleur et toute son angoisse. Il ne s'agissait plus de Moïse ni du « Discours sur la Montagne » mais de la guerre la plus douloureuse et la plus terrible. Cette guerre, saint Augustin l'a vécue. C'est au milieu de ses menaces et de ses destructions qu'il a élargi et complété ses théories sur l'horrible fléau. Il l'a examiné sous toutes ses faces. Quelle est l'origine de la guerre, quelles en sont les causes, quel en est le but? La guerre est-elle légitime? comment le discerner? et qui doit le

faire? De quelle manière faut-il la conduire? Quels sont les droits des chefs et les devoirs des soldats, les obligations des vainqueurs et des vaincus? Il s'est posé toutes ces questions et il y en a qui ont fait trembler sa plume. Mais à toutes il a donné la réponse la plus claire, la plus franche et la plus complète.

C'est dans les mêmes circonstances pénibles que saint Augustin aborda de front et dans toute sa profondeur le problème de la « Patrie ». Il n'avait guère eu l'occasion de l'examiner avant la prise de Rome (410). Et s'il l'avait fait, c'est abstraitement, en éducateur et en moraliste, préoccupé de rappeler leur devoir national aux citoyens. Mais au lendemain de la randonnée d'Alaric, les païens accusèrent avec tant de violence le christianisme d'avoir détruit les énergies vitales du pays, qu'il fut bien obligé, pour se défendre, de parler de patriotisme. Il se demanda, d'abord, en citoyen de l'Afrique lointaine et en chrétien peu porté à admirer un passé plein de paganisme, quels titres pouvait avoir à son amour cette Rome tant vantée. Il chercha ensuite parmi ces titres ceux dont il avait le droit d'être fier. Il fit enfin de cette fierté d'être Romain, l'aliment d'un patriotisme vibrant et passionné. Il est vrai que les Barbares ne menaçaient pas encore l'Afrique. Quand ils l'envahirent, le problème de la patrie se présenta à la conscience angoissée d'Augustin sous la forme la plus impérieuse et la plus tragique. L'intérêt de la religion, le souci de la sécurité, l'avenir de l'Afrique ne conseillaient-ils pas de se détacher de l'Empire et de tendre la main aux envahisseurs? Saint Augustin n'a pas fui la question. Nous verrons comment il l'a résolue.

Les angoisses patriotiques qui ont assombri ses dernières années ne l'ont pas empêché d'examiner les autres problèmes politiques rencontrés au cours de ses études et de ses polémiques. Dans les mêmes ouvrages qui nous découvrent sa tristesse et nous font entendre parfois ses sanglots, nous le voyons traiter, comme si rien n'était brisé en son cœur, les questions fondamentales du gouvernement des peuples, le problème de la « Justice » en particulier.

Ce problème s'est posé à lui, dès le commencement de son épiscopat, parce que, de par l'Église et de par l'État, il siégeait à un tribunal. Il s'est d'abord demandé s'il y était bien à sa place, s'il est utile et convenable pour un évêque de juger. Il s'est demandé ensuite d'où vient le droit de punir et qui a ce droit, quelle autorité il confère et quelles qualités il exige. Il s'est demandé, enfin, si l'esprit chrétien ou même simplement l'esprit humain n'est pas incompatible avec certaines pratiques et certaines sanctions judiciaires et si, dans l'intérêt de la justice et de l'État, l'épiscopat n'avait pas un rôle officiel à remplir dans l'adoucissement des peines. Toutes questions intéressantes au premier chef et que saint Augustin a tranchées avec son expérience du prétoire, sa générosité d'homme, sa rigueur de logicien.

C'est avec le même esprit de logique, doublé d'une vraie science de juriste, qu'il a traité, dès les premières années de son professorat, le problème de la « Loi ». Chargé d'enseigner l'éloquence à de futurs avocats, il fut amené à se familiariser avec le Droit et, Cicéron en main, sinon à en expliquer le détail, du moins à en dégager la philosophie. Dès cette époque, il s'est posé comme son Maître et dans les mêmes termes, les questions de l'origine, de la nature et du fondement de la Loi, de sa division en Loi éternelle, Loi naturelle et Loi positive, et des conditions de sa validité. Plus tard, les besoins de son apostolat l'ont appelé à expliquer les lignes générales de la loi hébraïque et le détail de la loi chrétienne. Mais le philosophe ne céda pas la plume à l'exégète et au théologien. Il fouilla, à la lumière de ces deux lois révélées, la nature des lois humaines. Quels en sont les caractères essentiels, que valent-elles? Pourquoi sont-elles variables, imparfaites et souvent impuissantes? Où s'arrête leur autorité? Quels sont, à leur égard, les devoirs réciproques du législateur et du citoyen? Le problème est, on le voit, examiné dans toute son ampleur. Nous verrons que les solutions en sont aussi intéressantes que les données.

Saint Augustin a étudié avec plus de soin encore le problème de « l'autorité ». Ce problème l'a intéressé toute sa vie,

d'abord parce que l'autorité est la clef de voûte de la société humaine, ensuite parce que l'Empire traversait, sous ses yeux, une crise d'autorité excessivement grave, enfin parce qu'une autorité profondément chrétienne lui paraissait seule capable de ressaisir les énergies nationales et de sauver l'État. Il l'a traité en chef qui connaît par expérience les charges et les difficultés du commandement; en moraliste préoccupé de rappeler leurs responsabilités et de dicter leurs devoirs aux puissants du jour; en apôtre soucieux d'éliminer dans les administrations publiques ce qu'elles gardaient de païen et de les pénétrer de christianisme. Montrer dans l'État chrétien, quelle que fût sa forme ou son régime, l'idéal des gouvernements a été le but constant et on peut dire unique de son étude. C'est sur cette idée centrale que se sont groupées toutes les questions examinées : origine du pouvoir, sa transmission, ses formes, son fondement, ses attributions, son objet, etc. C'est sous cet angle qu'il les a résolues.

*
* *

Cette analyse rapide des circonstances de fait dans lesquelles les divers problèmes politiques se sont posés à l'esprit d'Augustin, cet examen de la forme précise qu'a revêtue leur énoncé, cette étude des dispositions d'âme du grand évêque en présence de leurs données, nous ont fait entrevoir en eux un lien de continuité et de filiation qui les unissait tous, quelque détachés qu'ils parussent, en un véritable corps de doctrine. Il ne nous restait plus qu'à bien discerner ce lien, qu'à déterminer avec soin l'ordre dans lequel il joint l'un à l'autre les problèmes en question et qu'à fixer les attaches.

Deux remarques se sont aussitôt imposées à nous. Nous avons observé, en premier lieu, que les six thèmes fondamentaux de la Politique d'Augustin sont les grandes idées directrices de la Politique de tous les temps. Nous les trouvons, en effet, dans les traités techniques sur l'État et dans la Constitution de tous les peuples. Nous avons observé, en second lieu, que si les

idées les plus dissemblables se rejoignent toujours par quelque élément commun dans l'intelligence qui les a conçues, à combien plus forte raison doivent-elles se lier étroitement quand elles appartiennent à une même doctrine et convergent vers le même but.

Or, saint Augustin étant un grand constructeur et un grand logicien, nous avons conclu que, même exposée par fragments, en des circonstances diverses, en des temps différents, sa doctrine devait pouvoir, comme celle de ses prédécesseurs, se condenser en un tout homogène et solidement agencé.

Un passage du *de Civitate Dei* (v, 25) nous donnait, d'ailleurs, à ce point de vue, des indications précieuses. Saint Augustin y trace le portrait du Prince chrétien et y embrasse d'un vaste regard l'organisation entière de l'État. Ces indications, le fait que tous les théoriciens du pouvoir ont suivi de plus ou moins près, dans leur exposé, un ordre imposé par la logique de l'esprit et la nature des choses, la vraisemblance que saint Augustin, s'il avait écrit un ouvrage politique n'aurait pu s'empêcher de faire comme eux, nous ont conduit à adopter cet ordre dans la reconstitution de sa doctrine, sans la crainte de trop sacrifier à la convention et à l'artifice.

L'Autorité, avons-nous raisonné, est le ressort principal de l'État, le fondement de la société, l'animateur de la vie civique. Elle a la garde des intérêts de la nation, la responsabilité de ses progrès et de son bonheur, la défense de son honneur et de sa sécurité. Cette primauté lui confère des droits et lui impose des devoirs. Or, comment exerce-t-elle ces droits, comment accomplit-elle ces devoirs? Par la **Loi**.

Le propre de la **Loi** est en effet de transmettre à tous les sujets les directions et les commandements de l'autorité. Elle ordonne, elle permet, elle défend; elle réglemente et organise la société, elle développe et perfectionne la vie civique, liant ainsi par les mille attaches du Code tous les membres de la communauté et tous les organismes de la nation au pouvoir central. Mais c'est à la condition, évidemment, qu'elle ne reste pas lettre morte. Il faut l'appliquer rigoureusement et l'im-

poser au respect de tous. Qui assumera ces pénibles obligations ? la **Justice.**

La Justice, par une organisation appropriée : tribunaux, police, bourreau, punit les citoyens qui désobéissent à la loi, défend la société contre les malfaiteurs et maintient ainsi l'ordre dans la cité.

En fait, d'ailleurs, l'activité du chef, l'intelligence du législateur, l'intégrité du juge, l'obéissance et le dévouement des citoyens n'ont qu'un but : assurer la paix, développer la prospérité et garantir le salut de la **Patrie.** Ces vertus sont nécessaires dans les temps heureux, mais elles le sont bien davantage aux heures difficiles quand la patrie menacée a besoin de tous ses enfants. Or ces heures difficiles sonnent toujours. Aucun peuple n'est à l'abri de **la Guerre.** Hélas ! tant que les hommes porteront la guerre en leur cœur elle éclatera un jour aux frontières. Un État doit tout faire, dans l'intérêt de la patrie et de l'humanité, non seulement pour en détruire les germes chez lui mais pour éviter avec soin toute occasion de conflit avec ses voisins. S'il est cependant obligé, pour sauver son honneur et assurer sa sécurité, d'engager les hostilités, il doit se conformer strictement aux prescriptions de la loi et aux préceptes de la justice et n'avoir qu'un but : établir une paix plus stable et plus solidement garantie. La guerre ne saurait, en effet, être qu'un accident dans la vie d'une nation. L'essence de cette vie est l'ordre, le progrès, le développement continu de la vertu et de la civilisation.

Pour consolider cet ordre et perfectionner cette civilisation, **l'État** a tout intérêt à entrer **en rapport avec l'Église.** Qu'il le veuille ou non, l'influence de l'Église se fait sentir sur son administration, sa législation, sa justice, la conscience morale et civique de ses citoyens. Pour peu qu'il ait le souci de ses devoirs nationaux, il doit lui tendre la main, non certes pour l'absorber ou se laisser absorber par elle, mais pour travailler à deux, fraternellement, au bonheur du pays. Il retirera des bienfaits immenses de cette collaboration. En retour, et par intérêt autant que par reconnaissance, il protégera l'Église

contre ses ennemis. Ce sera d'ailleurs, et il aura vite fait de s'en apercevoir, la meilleure façon de se protéger lui-même.

*
* *

Ce plan nous a paru simple, naturel et logique. Nous l'avons suivi, exposant en six chapitres distincts les six thèmes généraux de saint Augustin et les disposant dans l'ordre même où ils se commandent, se continuent et s'expliquent les uns les autres.

Pour bien situer la position du grand évêque dans le développement des doctrines politiques de l'antiquité, nous avons fait précéder chacun de nos exposés d'une vue rapide sur les théories gréco-romaines et judéo-chrétiennes de l'État.

Pour bien marquer le sens et la portée exacte des idées que nous analysions, nous avons pris la double précaution de les expliquer par les circonstances historiques dans lesquelles elles ont été produites et de suivre chronologiquement les phases diverses de leur développement.

Pour bien saisir surtout la trame qui les unifie et le souffle intérieur qui les garde si vivantes, après tant de siècles, nous avons eu le souci de chercher sous les textes l'âme d'Augustin.

Nous avons écrit enfin un septième et dernier chapitre sur l'Influence des idées politiques de saint Augustin. Ce chapitre n'a pu et n'a voulu être qu'une ébauche. A lui donner l'ampleur qu'il méritait, il aurait fallu non seulement quintupler notre ouvrage, mais en transformer totalement le caractère. Nous avons voulu faire une étude purement doctrinale, nous sentant impuissant à pénétrer, profondément du moins, dans le maquis d'une histoire particulièrement complexe et ardue. A ouvrir toutefois quelques brèves échappées sur la politique du Moyen âge, nous avons trouvé deux avantages : montrer que, plus heureuses que les idées de Platon, d'Aristote et de Cicéron, les idées de saint Augustin sont passées en acte pendant dix siècles; fournir aux amateurs d'études médiévales quelques points de repère pour leurs investigations.

CHAPITRE PREMIER

L'AUTORITÉ

I

« De même que dans la famille, dit Fustel de Coulanges, l'autorité était inhérente au sacerdoce et que le père à titre de chef du culte domestique était en même temps juge et maître, de même le grand-prêtre de la cité en fut aussi le chef politique. L'autel, suivant le mot d'Aristote, lui confère la dignité. Cette confusion du sacerdoce et du pouvoir n'a rien qui doive surprendre. On la trouve à l'origine de presque toutes les sociétés, soit que dans l'enfance des peuples il n'y ait que la religion qui puisse obtenir d'eux l'obéissance, soit que notre nature éprouve le besoin de ne se soumettre jamais à d'autre empire qu'à celui d'une idée morale[1]. » Cette idée morale est que l'autorité a toujours quelque chose de divin. L'étude des Institutions antiques est, à ce point de vue, très instructive. Les modes de transmission du pouvoir et les régimes politiques ont beau varier, l'idée que le commandement vient de Dieu reste immuable et sacrée.

La naissance, au temps où l'autorité était héréditaire, révélait la volonté divine[2]. Le sort n'était pas le hasard, mais l'expression formelle d'un ordre des dieux.

« L'homme, dit Platon, que le sort a désigné, nous disons qu'il est cher à la divinité et nous trouvons juste qu'il commande. Pour toutes les magistratures qui touchent aux choses sacrées, laissant à la divinité le choix de ceux qui lui sont agréables, nous nous en remettons au sort[3]. » Le suffrage lui-

1. *Cité antique*, p. 206.
2. *Ibid.*, p. 212.
3. Platon, *Lois*, III, 19.

même n'était pas la manifestation des désirs ou des caprices du peuple. Il ne portait que sur les noms favorisés par les présages et agréés, en conséquence, par les dieux[1].

Sous le régime monarchique, d'autre part, le roi était le pontife suprême et correspondait directement avec la divinité. Sous le régime aristocratique, les magistrats se partageaient les sacerdoces et devaient le meilleur de leur puissance aux rites religieux dont ils étaient les gardiens. A Athènes, les archontes portaient une couronne de feuillage, c'est-à-dire l'emblème sacré par excellence, le symbole de la prière et du sacrifice[2]. A Rome, le premier acte du consul était d'immoler une victime au forum, sous les yeux de la foule en prière, pendant qu'un joueur de flûte exécutait une mélodie sacrée[3].

Sous le régime démocratique, le tribun était un personnage sacro-saint. « Le mot *sacro-sanctus* désignait quelque chose de très précis dans la langue religieuse des anciens. Il s'appliquait aux objets qui étaient voués aux dieux et que pour cette raison l'homme ne pouvait pas toucher. Ce n'était pas la dignité de tribun qui était déclarée honorable et sacrée, c'était sa personne, c'était le corps lui-même du tribun, qui était mis en un tel rapport avec les dieux, que ce corps n'était plus un objet profane mais un objet sacré. Dès lors nul homme ne pouvait se heurter à lui sans commettre le crime de violation et sans encourir une souillure[4]. »

* * *

Si nous passons des faits aux doctrines et demandons aux théoriciens de l'État ce qu'ils pensent de l'autorité, nous constatons qu'ils diffèrent de sentiment sur la forme des gouvernements, la valeur des régimes, l'administration des cités,

1. Denys, II, 73.
2. Plutarque, *Nicias*, 3; Phocion, 37.
3. Cicéron, *de Lege agraria*, II, 34; Tite-Live, XXI, 63; Macrobe, *Saturnales*, III, 3.
4. Fustel de Coulanges, *Cité antique*, p. 349, d'après Denys, II, 73.

mais qu'ils sont unanimes à reconnaître le caractère divin, par son origine du moins, de cette autorité.

« Dieu, dit Platon, est le commencement, le milieu et la fin de tous les êtres; il marche toujours en ligne droite, conformément à sa nature, en même temps qu'il embrasse le monde; la justice le suit vengeresse des infractions faites à la loi divine[1]. »

« Une population trop nombreuse, écrit Aristote, ne peut pas se prêter à l'établissement de l'ordre; ce ne peut être que l'œuvre d'une puissance divine, qui est comme le lien et le soutien de tout l'univers[2]. »

« *Consociati homines cum diis putandi sumus*, raisonne Cicéron. *Si vero iisdem imperiis et potestatibus parent, multo etiam magis. Parent autem huic coelesti descriptioni, mentique divinae, et praepotenti Deo*[3]. »

De cette idée fondamentale de l'autorité, les trois philosophes dégagent une même conclusion qui est l'âme de leur doctrine : la justice doit se substituer à la force dans l'exercice du pouvoir[4], la raison aux caprices de la volonté[5], l'intérêt général du pays à l'intérêt égoïste des particuliers[6]. Le dépositaire du pouvoir n'est pas libre, en effet, d'en user à son gré. Il relève d'une autorité qui le dépasse et doit s'inspirer dans son administration des principes dont cette autorité, qui règle toutes choses dans l'univers selon la justice et la raison, lui donne l'exemple.

Il faut bien croire que cette idée d'un Dieu, maître du pouvoir, était vivace non seulement dans le peuple mais chez les esprits cultivés, puisque, quand on voulut donner à l'empire

1. Platon, *Lois*, IV, 13.
2. Aristote, *Politique*, IV, 5.
3. Cicéron, *de Legibus*, I, 7.
4. Platon, *République*, *passim*; Aristote, *Politique*, IV, 7; Cicéron, *de Republica*, II, 43.
5. Platon, *Lois*, IX, 4; Aristote, *Politique*, III, 4; Cicéron, *de Legibus*, III, 17.
6. Platon, *Rép.*, IV, 5, 11; Aristote, *Politique*, III, 5; IV, 11, 5; Cicéron, *de Officiis*, I, 25.

une base solide et admise par tous, on s'empressa de diviniser l'empereur. Auguste fut adoré même en Italie et son nom entrelacé à celui des dieux dans le chant des Saliens et dans les *Odes* d'Horace[1]. Dès Tibère on dresse la statue du Prince non seulement dans les temples officiels, mais dans le lararium des maisons[2]. Domitien s'intitule dans une lettre *Dominus et Deus*. Trajan, malgré sa philosophie, autorise Pline à placer son buste à côté de Jupiter[3]. Le culte rendu aux empereurs ne se cantonne pas d'ailleurs dans les temples; il entre dans les mœurs et dans le Code. Sous Tibère, changer de vêtement devant la statue d'Auguste, battre un esclave ou aller aux latrines avec le portrait de l'empereur gravé sur une pièce de monnaie, est un crime de lèse-majesté, de même que jurer par le génie de l'empereur devient le plus sacré des serments. Et nous n'avons pas besoin d'ajouter que si tant de chrétiens ont été envoyés à la mort, c'est qu'ils s'étaient rendus coupables du crime de lèse-divinité, en refusant l'encens aux statues de César.

*
* *

Au fond cependant cette monarchie impériale n'était divine que par une fiction, mi-religieuse, mi-juridique. Elle n'est pas une théocratie, comme le régime politique des Hébreux. Ce peuple privilégié n'a pas eu, depuis ses origines, d'autre chef que Dieu lui-même. Sauf à certaines époques d'aberration idolâtrique, seul, entre les nations, il a professé le monothéisme. Choisi pour être le gardien de la révélation et des promesses divines, il s'est cloîtré systématiquement, pour éviter de se souiller au contact des autres peuples, dans des habitudes, des mœurs, des traditions toutes spéciales. Dans une loi promulguée sur le Sinaï, Dieu se déclarait son seul seigneur, son seul monarque, son seul propriétaire. Il régle-

1. Horace, *Odes*, lib. III, 3. — Cf. Denys, II, 20.
2. Mommsen, *Droit public*, V, p. 16, n. 2.
3. Pline, *Epistol* X, 14, 15.

mentait l'administration, la justice, l'armée, organisait dans le moindre détail la vie de la nation et s'affirmait le seul maître de la paix et de la guerre[1]. Le peuple juif eut beau changer de dirigeants et de régimes; sous les patriarches, sous les Juges, sous les rois et, après l'exil, sous le règne des scribes et des docteurs de la Loi, Dieu resta son maître unique et incontesté. C'est lui qui nomma les Juges[2], c'est lui qui désigna les rois[3], c'est lui qui sous la domination étrangère délégua directement ses pouvoirs au grand-prêtre[4]. Tout venait de lui, la prospérité, le châtiment, la guerre[5]. Tout remontait à lui, en prières, en adorations, en espérances. Au temps même du Christ, les plus humbles des fils de Sion attendaient la réalisation des promesses faites à Abraham et comptaient bien que Jéhovah viendrait un jour, en triomphateur, prendre la direction de son peuple.

* * *

Or le Christ, d'un seul mot, vint briser ce rêve national. Au gouverneur romain qui lui demandait : « Es-tu le roi des Juifs », il répondit : « Mon royaume n'est pas de ce monde[6]. » C'était porter le coup décisif à la théocratie juive. Et comme Pilate ne pouvait s'empêcher de souligner ironiquement l'état précaire de cette royauté, il lui dit doucement : « Vous n'auriez point de pouvoir sur moi, s'il ne vous avait été donné d'en haut[7]. » C'était dire à l'empereur romain, dont le buste dominait le prétoire, qu'il n'avait qu'une divinité d'emprunt et ne

1. *Deutéronome*, II-XVIII.
2. *Jud.*, XVII, 6; XVIII, 1, 31; XXI, 25.
3. *I Reg.*, IX, 6; *I Reg.*, XIII, 9; *III Reg.*, VI, 13; *III Reg.*, XII, 7-12; *III Reg.*, I, 11-50.
4. Josèphe, *Ant.*, XII, IV; *Esdras*, V, 5; X, 8.
5. *I Reg.*, XI, 7; *I Reg.*, XIV, 37; *II Reg.*, V, 19, 23; III, *Reg.*, XII, 24; *I Reg.*, XV, 3-16; *II Reg.*, III, 18-19.
6. *Saint Jean*, XVIII, 28-38; XIX, 11.
7. *Ibid.*

tenait sa puissance que de Dieu. Saint Paul s'empresse d'en porter la nouvelle au monde « *Non est potestas nisi a Deo*[1] » rappelant aux princes qu'ils doivent incliner leur pourpre devant Celui qui la leur donne, et aux sujets que Dieu seul a droit à leurs adorations.

Ces paroles, qui portaient dans leurs syllabes toute une révolution, devaient coûter beaucoup de sang aux premiers chrétiens. Ils ne cessèrent pourtant de les crier. « Nous n'adorons que Dieu seul, proclame Justin, mais pour le reste nous vous obéissons volontiers[2] ». — « J'honore l'Empereur, s'écrie Théophile, mais je ne l'adore pas. Je n'adore que le Dieu vivant et véritable[3]. » — « Je n'appellerai pas l'Empereur Dieu, proteste Tertullien, parce que je ne sais pas mentir[4]... Ils savent bien, les princes, qu'ils sont des hommes ; ils n'ignorent pas qui leur a donné l'empire, et ils sentent que celui-là est le seul Dieu dont la puissance les gouverne et après lequel ils arrivent au second rang[5]. »

Un jour vint où cette profession de foi passa dans la constitution romaine. Mais elle ne tarda pas à y détonner. Constantin qui l'y avait inscrite garda toujours la vague nostalgie de sa divinité perdue. Il laissa circuler des médailles où la formule *Constantinus imperator divus* couronnait son effigie. Il présida, en grande pompe, le Concile de Nicée, et tel un Dieu tout-puissant imposa son *Credo* aux récalcitrants. Constance fit mieux encore. Il s'attribua l'infaillibité, corrigea de haut l'enseignement du Christ, et fit de ses caprices autant de canons de la foi chrétienne[6]. Tout le quatrième siècle retentit douloureusement des clameurs et des colères suscitées par cette mainmise sur les droits de Dieu. « Je te le déclare, ô Constance, s'écrie saint Hilaire, ce que j'aurais dit à Néron, ce que Décius

1. *Ad Romanos*, XIII, 1.
2. Justin, *Apologie*, I, 17.
3. Théophile, *Ad. Autolyc*, I, 2.
4. Tertullien, *Apologie*, 33-34.
5. *Ibid.*, 30.
6. Athanase, *Pro Athanasio*, 22.

et Maximien auraient entendu de ma bouche : tu combats contre Dieu... tu anéantis la religion; tu es le tyran non des choses humaines, mais des choses divines[1]. »

« Quand donc, proteste Athanase, le jugement impérial a-t-il été tenu pour valable dans l'Église... jamais prêtre n'a consulté l'empereur sur de tels sujets et jamais empereur n'a prétendu régir les choses d'Église[2]. »

« Ce que je dis, proclame Ambroise, en réponse aux prétentions de Justine, est empreint de tout le respect dû à l'Empereur. Quoi de plus honorable que de l'appeler le fils de l'Église. L'Empereur est dans l'Église : il n'est pas au-dessus de l'Église. On nous menace du feu, du glaive, de la déportation. Nous avons appris, comme serviteurs du Christ, à ne pas avoir peur[3]. »

II

Saint Augustin a entendu ces protestations d'Ambroise. « Il y avait à peu près un an, nous raconte-t-il dans ses *Confessions*, que Justine persécutait votre Ambroise. Le peuple fidèle passait ses nuits dans l'Église prêt à mourir avec son évêque, votre serviteur. Et ma mère, votre servante, voulant des premières sa part d'angoisses et de veilles, n'y vivait que d'oraisons. Nous-même, encore froid à la chaleur de votre Esprit, nous étions frappés de ce trouble, de cette consternation de toute une ville[4]. »

Pour une âme déjà troublée par l'angoisse de tout un passé qui se meurt en elle et par les alarmes d'une foi qui se cherche sans pouvoir se trouver, ces événements douloureux revêtaient une tristesse et une émotion toutes particulières. Ces soldats en armes qui barrent les rues, et face à eux, cette foule qui

1. Hilaire, *Contre Constance*, cité par de Broglie, *Église et Empire au IV^e siècle*, III, p. 447.
2. Athanase, *Ad Solit.*
3. Ambroise, *Épist.* XXI, 4.
4. *Confess.*, IX, 7.

crie, qui pleure, qui chante; cette impératrice qui s'arroge des droits divins, et devant elle cet évêque qui, d'un geste énergique, délimite les pouvoirs de César; il les aura longtemps sous les yeux. Et ce spectacle, lié dans ses souvenirs à la période la plus frémissante de sa vie, expliquera ses goûts d'ordre, de paix, d'union qui seront comme la moelle de toute sa doctrine.

Et d'abord, de ses idées sur l'Autorité.

Il n'a pas eu à les exposer comme Justin, Tertullien, Ambroise, dans une atmosphère de combat. Théodose avait scellé l'alliance de l'Empire et de l'Église. Honorius, son fils, l'avait resserrée et raffermie. C'est en philosophe et en moraliste, désireux de rappeler des principes trop méconnus, anxieux des fissures qui menaçaient la solidité du pouvoir, hanté par les défaillances de toutes sortes qui mettaient les institutions en péril, qu'il a examiné les droits et les devoirs des Princes de ce monde.

*
* *

Il affirme, d'abord, que, par loi de nature, l'homme n'a aucun droit d'autorité sur l'homme; sa puissance s'arrête aux choses et aux animaux.

« C'est ainsi, écrit-il dans le *de Civitate Dei*, que Dieu a créé l'homme. Qu'il règne sur les poissons de la mer et sur les oiseaux du ciel. Ce sont ses paroles. Il n'a pas voulu que l'être raisonnable commandât à d'autres êtres qu'à ceux qui sont sans raison. Il n'a pas voulu que l'homme commandât à l'homme, mais l'homme à la bête[1]. »

Il reprend le même texte de la *Genèse* et le commente avec plus de netteté encore dans son étude sur l'Épître de saint Jean : « Dieu a-t-il dit : Que l'homme exerce son empire sur les hommes? » Non. Qu'il exerce son empire, c'est une puissance conforme à sa nature. Sur qui l'exerce-t-il? Sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, et sur les reptiles qui se meuvent sur la terre. Pourquoi cette puissance naturelle de l'homme

1. *De Civitate Dei*, XIX, 15; P. L., XLI, 643.

sur les êtres créés? Parce qu'il a été fait à l'image de Dieu. Et dans quelle partie de son être cette image a-t-elle été imprimée? Dans son intelligence, dans son âme, dans l'homme intérieur, là où il peut comprendre la vérité, discerner la justice de l'injustice, connaître celui qui l'a fait, comprendre et louer son Créateur[1]. »

Tous les hommes ont reçu autorité sur les animaux; tous les hommes ont été créés à l'image de Dieu; tous les hommes ont une âme. Ils sont donc, de par la nature, égaux et libres. Logiquement, abstraction faite de leur pouvoir sur les créatures, ils n'ont le droit que de se commander à eux-mêmes. Aucun être humain, quel qu'il soit, ne saurait leur imposer une autorité qu'il n'a pas. Ils pouvaient donc vivre indépendants et dispersés, mener une vie errante et solitaire, ne relevant dans tous leurs actes que de leur conscience et de Dieu.

Mais ici, une seconde loi de nature est intervenue qui les a poussés, d'instinct, à s'associer les uns aux autres. Les bêtes les plus féroces : l'aigle, le tigre, le milan, celles, précisément, qui, en raison de la terreur qu'elles inspirent, semblent condamnées à l'isolement, n'ont pas pu s'y soustraire. « A combien plus forte raison l'homme n'est-il pas entraîné par les lois de sa nature à faire alliance avec ses semblables, pour jouir avec eux de la paix, autant qu'il est possible[2]. »

Et c'est ainsi qu'il a constitué la cité. Saint Augustin nous dit que c'est pour jouir de la paix « *ad ineundam pacem*[3] ». C'est le premier mouvement de l'instinct. Le second qui resserra l'union des hommes fut le besoin de sécurité « *ut se interim tutos ab injuriis facerent*[4] ». Le troisième qui a fait de la société une famille, et vient du fond même de la race, est l'appel du

1. *In Epistolam Joannis*, VIII, 6; P. L., XXXVI, 20-39.

2. *De Civitate Dei*, XIX, 12; P. L., XLI, 638-639. — Conf. Aristote, *Politique*, I, 1. « La nature pousse tous les hommes vers une telle association. L'homme est le plus excellent des animaux; il en est le pire quand il vit dans l'isolement, sans lois et sans code. »

3. *Ibid.*

4. *Epistola* 59; P. L. XXXIII, 226.

sang. « Quant à l'homme, Dieu l'a créé seul, non pas pour le priver de toute société humaine, mais pour lui faire apprécier davantage l'union et la concorde qui devaient être les liens de cette société. Car ce n'est pas seulement par la ressemblance de leur nature que les hommes doivent être unis entre eux, mais encore par les liens les plus étroits du sang[1]. »

En quoi a consisté cette société primitive? Saint Augustin qui suit de très près Cicéron et renforce sa définition d'un texte qui serait disparu sans lui du *de Republica*, nous dit : « Qu'est la cité, sinon une multitude d'hommes, unis par les liens de la concorde[2]. » « Nous lisons, en effet, dans les écrivains romains « *Brevi multitudo dispersa atque vaga concordia facta est*[3] ». La « concorde », c'est-à-dire l'union des cœurs, est donc le premier fondement de la cité. Saint Augustin en signale un second « *compositio voluntatum*[4] ». Et il les résume tous les deux dans un mot profond « *communio naturae*[5] », qui exprime la concentration étroite dans un même groupement des intérêts de toutes sortes, moraux et matériels, dont la nature qui est une et identique « *una atque eadem* » chez tous les hommes, leur a donné la garde. Cette union des cœurs, des volontés, des intérêts, ce « *pactum societatis*[6] », comme l'appelle saint Augustin dans ses *Confessions*, a créé un lien « *redacta in vinculum*[7]... *devincta*[8] » qui attache les uns aux autres les membres de la société. Ce lien est fait d'engagements réciproques, de droits reconnus, de devoirs consentis, de tout un code d'obligations et de sacrifices.

Mais ces engagements, qui en exigera l'exécution? Un chef. Il faut de toute nécessité — et c'est toujours l'ordre naturel qui le demande — que quelqu'un commande et que les autres obéis-

1. *De Civitate Dei*, XII, 21; P. L., XLI, 372.
2. *Epistola* 138, 10; P. L., XXXIII, 529.
3. Cicéron, *de Republica*, II.
4. *De Civitate Dei*, XVIII, 17; P. L., XLI, 645-646.
5. *Ibid.*, XVIII, 2; P. L., XLI, 560.
6. *Confess.*, III, 8, 15; P. L., XXXII, 689.
7. *Epistola* 138, 10; P. L., XXXIII, 529.
8. *De Civitate Dei*, XVIII, 2; P. L., XLI, 560.

sent : « A quoi aboutit l'union des citoyens? à cette concorde qui donne l'autorité aux uns et impose la soumission aux autres[1]. » Et en effet « sans chef le peuple ne peut être gouverné[2] », et « partout le pacte de société consiste à obéir aux rois[3] ».

Voilà donc la société constituée « un roi, une cour, des ministres, un peuple[4] ». Mais ce roi, comment l'a-t-on choisi ? Est-ce le plus ancien des citoyens, le plus riche, le plus valeureux? Non, répond saint Augustin, c'est le meilleur; et ici encore, c'est la nature qui a imposé ce choix à la foule.

Les citoyens sont, en effet, « les éléments », « les germes » « *elementa et semina*[5] » de la cité. La première combinaison de ces éléments, le premier épanouissement de ces germes, c'est la famille. Et la famille, c'est « la cellule », le « noyau » de la société « *seminarium est civitatis*[6]. »

Or, qui commande chez le citoyen? l'âme ; dans la famille? le père. C'est bien ce qu'il y a de meilleur, et rien n'est plus conforme à la nature. « Toute origine, d'autre part, précise saint Augustin, se développe en vue d'atteindre une fin de son ordre ; toute partie se rapporte à l'intégrité du tout auquel elle appartient... ; il s'ensuit que l'union entre ceux qui habitent ensemble, et par laquelle ils commandent ou obéissent chacun selon son rang, se rapporte à l'union des citoyens, par laquelle également ils commandent ou obéissent chacun selon son rang[7] ». L'autorité politique dérive donc de l'autorité familiale. Elle y prend même si clairement racine « et le nom de père de famille a pris une telle extension que les chefs injustes, eux-mêmes, aiment à se l'entendre donner[8] ». *Natu-*

1. *De Civitate Dei*, XIX, 17; P. L., XLI, 645-646. Cf. Aristote, *Politique*, VI, 3, 14.
2. *Ibid*, XIX, 19; P. L., XLI, 647. « *Locus superior sine quo regi populus non potest* ».
3. *Confess.*, III, 8, 15; P. L., XXXII, 689, « *generale quippe pactum est societatis, obedire regibus suis.* »
4. *Enarratio in Psalmum*, IX, 8; P. L., XXXVI, 120.
5. *Ibid.*, IX, 8; P. L., XXXVI, 120.
6. *De Civitate Dei*, XV, 16, 3; P. L., XLI, 459.
7. *Ibid.*, XIX, 16; P. L., XLI, 644-645.
8. *Ibid.*

ralis ordo ita praescribit. C'est une loi de nature que Cicéron avait bien observée et qu'il définit au IIIe Livre du *de Republica.* Saint Augustin y a trouvé une confirmation si éclatante de sa théorie qu'il a inséré tout le passage dans son *Contra Julianum.* « Écoutez ce que Cicéron, dans ce même livre de la République dit, bien plus clairement encore, en parlant de l'origine du Pouvoir : « Ne voyez-vous pas que la nature elle-même a donné partout le commandement à ce qu'il y a de meilleur, pour le plus grand bien de ce qui doit être soumis. N'est-ce pas ainsi que Dieu commande à l'homme, l'âme au corps, la raison à la passion, à la colère et aux autres affections dont l'âme est agitée?... Mais il faut connaître les diverses formes du commandement et de l'obéissance. L'âme commande au corps et aux passions ; mais elle commande au corps comme un roi à ses citoyens, un père à ses enfants, et aux passions comme un maître à ses esclaves : elle les réprime, elle les dompte. Les rois, les généraux, les magistrats, les pères, les nations victorieuses exercent leur autorité sur les citoyens comme l'âme sur le corps[1]. »

On voit la gradation : l'âme, le père de famille, le roi ; le lien qui unit ces trois autorités, la loi qui les fait se compléter l'une l'autre, se hiérarchiser et s'épanouir dans la dernière. *Optimo cuique dominatum ab ipsa natura datum.* Ce qui commande dans l'homme, dans la famille, dans la cité, c'est ce qu'il y a de meilleur. Les faits, d'ailleurs, à l'origine du moins, confirment la loi. « Justin qui a écrit en latin l'histoire des Grecs ou plutôt des peuples étrangers, suivant et abrégeant Trogue-Pompée, commence ainsi ses récits : « Tout d'abord le gouvernement des peuples et des nations était aux mains de rois, parvenus à cette haute dignité, non par la faveur populaire mais par l'estime que leurs vertus leur avaient attirée[2]. »

1. *Contra Julianum,* IV, 61 ; P. L., XLV, 767-768. — Cicéron, *de Republica,* III, 19.

2. *De Civitate Dei,* IV, 6 ; P. L., XLI, 117.

* * *

Mais ces rois, d'où tenaient-ils leur pouvoir? D'eux-mêmes? Du sang que leur avaient transmis leurs ancêtres? des citoyens qui les avaient choisis? Évidemment non; l'homme n'ayant aucune autorité sur l'homme, et les membres de la société ne pouvant, ni par la génération ni par les suffrages donner à l'un des leurs ce qu'ils n'ont pas. C'est en dehors de l'humanité qu'il faut chercher le droit de commander aux hommes. Où le chercher, sinon en Dieu?

Ici ce sont les textes de l'Ancien Testament et du Nouveau, qui se pressent sous la plume de saint Augustin.

« *Per me reges regnant, et tyranni per me tenent terram.* » (*Proverbes*, VIII, 15).[1]

« *Non est potestas nisi a Deo.* » (Saint Paul, *ad Romanos*, XIII, 1).[2]

« *Ordinata est respublica* « *Quae enim sunt a Deo ordinata* « *sunt*[3]. »

« L'esprit de vie, qui vivifie tout, et qui est le créateur de tous les corps et de tous les esprits, c'est Dieu lui-même qui est l'esprit incréé. Dans sa volonté réside le souverain pouvoir : c'est lui qui aide les bonnes volontés des esprits créés et qui juge les mauvaises, et les ordonne toutes. C'est elle, cette volonté souveraine qui donne le pouvoir d'agir à quelques-unes et qui ne l'accorde pas à d'autres. Car comme il est le créateur de toutes les natures, il est l'auteur de tous les pouvoirs[4]. »

Ce n'est donc ni le sort, ni le suffrage, ni l'hérédité qui donne le pouvoir, mais Dieu qui par une délégation de sa puissance accordée à chaque nation, fait désigner le chef et l'investit du

1. *De Civitate Dei*, V, 19; P. L., XLI, 166.

2. *Enarratio in Psalm.*, 61, 21; P., L. XXXVI, 744. — Cf. *Epistola* 93, 20; P. L., XXXIII, 331-332. — *Epistola* 105, 7; P. L., XXXIII, 398; — *Sermo* 62. 13; P. L., XXXVIII, 420-421.

3. *Sermo* 302, 14; P. L., XXXVIII, 1390.

4. *De Civitate Dei*, V, 9; P. L., XLI, 151-152.

commandement. Dieu intervient-il directement dans cette désignation ? Impose-t-il nommément tel chef ou tel régime plutôt qu'un autre, comme le prétendent les théoriciens du « droit divin » ? Il ne semble pas que saint Augustin l'ait enseigné. Il fait bien remarquer que Dieu a ainsi procédé pour le peuple hébreu, mais il explique que ce peuple étant son peuple, Il a voulu le garder en main et en rester le seul roi, pour mieux le conduire à sa destinée[1]. Il tient au contraire pour certain que la volonté divine se manifeste, pour la transmission du pouvoir, dans les prescriptions de la loi naturelle, et dans les lois positives qui en dérivent. « Il est toujours juste, selon la loi naturelle, écrit-il, qu'un peuple sérieux confère les honneurs et qu'un peuple léger ne les confère pas[2] ».

C'est donc à l'action régulière des lois, au jeu naturel de l'activité humaine, au développement, en un mot, des causes secondes, que Dieu remet le soin de déterminer la forme de l'autorité, le sujet à qui elle est transmise, et le mode de transmission. Saint Augustin le précise nettement dans une page magistrale sur la prescience de Dieu. « Cicéron, écrit-il, va jusqu'à nier toute la science de l'avenir, et il soutient de toutes ses forces qu'elle n'existe nulle part, ni en Dieu, ni en l'homme... A l'encontre de ces raisonnements téméraires et impies, nous disons que Dieu connaît toutes choses avant qu'elles arrivent, et que notre volonté fait tout ce que nous sentons et savons ne faire qu'à notre gré... La puissance appartient à Dieu, il connaît l'ordre de toutes les causes, mais il ne s'ensuit pas que rien ne dépende de notre volonté. Car nos volontés elles-mêmes sont dans l'ordre des causes, qui est certain pour Dieu, et qu'il prévoit, parce que les volontés humaines sont les causes de leurs actions. Il est l'auteur de tous les pouvoirs, mais non pas de toutes les volontés. Les volontés mauvaises, en effet, ne viennent pas de lui, parce qu'elles sont contre la nature qui vient de lui[3]. »

1 *Quaestiones in Heptateuchum, passim.* — *Adversus Judœos, passim.*
2 *De Libero arbitrio*, I, 15; P. L., XXXII, 1230.
3. *De Civitate Dei*, V, 19; P. L., XLI, 166. — Cicéron, *de Divinatione*, II.

La volonté divine se combine donc avec la volonté humaine dans la transmission et l'investiture de l'autorité. La volonté humaine peut être mauvaise; elle viole en cela l'ordre de la nature, mais ne vicie pas la source divine du pouvoir. Dieu distribue ses biens aux bons et aux méchants, et la distribution se fait pour les empires comme pour les individus. « Il les dispense à son gré selon les besoins des temps qu'il gouverne par sa sagesse[1]. »

Nous touchons ici à une idée particulièrement chère à Augustin, dont Bossuet fera l'idée maîtresse de son *Discours sur l'Histoire universelle* : Le Rôle de la Providence dans la succession des gouvernements. Il l'a condensée dans une formule lapidaire : « *Prorsus divina providentia regna constituuntur humana*[2] » et développée maintes fois. « Le Dieu auteur et dispensateur de la félicité donne en personne les royaumes de la terre aux bons comme aux méchants. Et il ne le fait ni au hasard, ni en aveugle, car il n'est pas la Fortune, mais dans un ordre et sur un plan qu'il connaît très bien, mais que nous ignorons. De cet ordre et de ce plan il n'est point esclave; mais il en dispose en souverain et en régulateur[3]. »

« Créateur et modérateur immuable de tout ce qui est sujet au changement, il sait mieux, en effet, que l'homme, ce qui est nécessaire à chaque époque, et quand il doit l'accorder, le retirer, l'augmenter, le diminuer, jusqu'à ce que tous les siècles, dont chaque période a répondu aux besoins que réclamait l'état du monde, aient accompli la plénitude de leur cours et de leur beauté, comme le concert immense d'un artiste ineffable[4]. »

« Puisque Dieu est l'auteur et le régulateur de tout, il est donc impossible qu'il ait voulu laisser les royaumes de la terre et leurs gouvernements en dehors des lois de la Providence[5]. »

1. *De Civitate Dei*, v, 26; P. L., XLI, 172-173.
2. *Ibid.*, v, 1; P. L., XLI, 140.
3. *Ibid.*, IV, 33; P. L., XLI, 139.
4. *Epistola* 138, 5; P. L., XXXIII, 527.
5. *De Civitate Dei*, v, 11; P. L., XLI, 153-154.

Adaptés aux besoins, aux tendances, aux caprices de chaque époque, les divers régimes politiques reçoivent tous de Dieu, sans privilège pour aucun, la délégation mystérieuse de commander en son nom. Qu'ils soient prospères ou malheureux, qu'ils grandissent ou se meurent, qu'ils se renversent les uns les autres par la révolution ou la guerre, qu'ils transforment, même jusqu'à la contradiction, les méthodes de gouvernement, la Providence préside à leur naissance, à leurs progrès, à leur chute. Elle suit attentivement l'évolution de leurs idées, surveille la marche de leurs institutions, fait le bilan de leurs mérites et règle, conformément à une justice rigoureuse, leur succession.

Fidèle à ce plan qui se superpose, sans les détruire, aux combinaisons politiques des hommes, elle a fait naître le royaume d'Assyrie, a étendu sa puissance et a précipité sa ruine[1]. Sur les débris du royaume d'Assyrie, elle a créé l'empire romain et lui a donné le monde[2]. A chaque peuple, comme à chaque individu, elle donne strictement ce qui lui est dû. A chaque pays, comme à chaque époque, elle dispense ce qui lui convient. Aussi les nations s'illusionnent-elles singulièrement si elles croient avoir le régime que les circonstances leur ont donné, ou que leur liberté s'est choisi. Elles ont le régime qu'elles méritent.

N'est-il pas écrit au Livre de *Job* « que c'est Dieu qui fait régner les princes fourbes à cause de la perversion des peuples[3] ? » N'en avons-nous pas la preuve éclatante dans Domitien[4], Julien l'Apostat[5] et Néron ? « Il y eut parmi les Romains, écrit Augustin, des hommes qui surpassèrent les bêtes en cruauté... et, au premier rang, César Néron. Il était si efféminé qu'il semblait qu'on n'avait rien de viril à redouter de sa part, et si cruel qu'on aurait pu croire qu'il n'y avait rien d'efféminé

1. *De Civitate Dei*, XVI, 2; P. L., XLI, 463.
2. *Ibid.*, Cf. V, 1; V, 12.
3. *Job*, XXIV, 30. — *De Civitate Dei*, V, 19; P. L., XLI, 167-168.
4. *De Civitate Dei*, V, 21; P. L., XLI, 167-168.
5. *Ibid.*

en lui, si on ne l'eût connu. Et cependant c'est en de pareilles mains que la Providence du Dieu souverain remet l'exercice du Pouvoir suprême, quand elle juge que les hommes méritent de tels maîtres[1]. »

La vérité est dure, et saint Augustin le sait bien. Il y insiste cependant, en rappelant que les mérites du genre humain relèvent d'une justice qui nous dépasse. Nos vues sont courtes, nos informations incomplètes. Nous jugeons les hommes et les peuples sous l'angle de cette infirmité, et nous nous cabrons quelquefois contre certains coups de la Providence que nous trouvons trop sévères. Nous oublions que Dieu connaît ce que nous ne savons pas. Les chefs qu'il nous donne sont l'émanation spontanée de toute une civilisation. Ils sont bons, si elle est bonne, mauvais, si elle est mauvaise, et ils nous sont donnés pour notre récompense ou notre châtiment « *propter diversa merita, Deo magis nota quam nobis* »[2].

*
* *

Cette théorie a pour conséquence une indifférence radicale, par rapport à toutes les formes de gouvernement. D'ordinaire, les théoriciens du pouvoir s'appliquent à montrer les avantages et les inconvénients des divers régimes politiques. Ni la monarchie, ni l'aristocratie, ni la démocratie, ne sortent indemnes de leurs critiques. Tous font cependant un choix conforme à leur tempérament, à leurs préjugés, à l'idée générale qu'ils se font de l'autorité. Platon voudrait qu'une aristocratie de sages prît la direction de l'État. Aristote désirerait l'installation au pouvoir de la classe moyenne. Cicéron rêve d'une constitution politique qui fondrait dans une harmonie savante les trois formes de gouvernement.

Saint Augustin n'a aucun désir et ne fait aucun rêve. « Peu importe, écrit-il avec détachement, sous quelle puissance

1. *De Civitate Dei*, v, 19; P. L., XLI, 166.
2. *Ibid.*

l'homme vive, pourvu que les dépositaires de la puissance ne l'entraînent pas à des actes d'injustice et d'impiété[1]. »

Monarchie, aristocratie, démocratie, ces mots ne lui disent rien. Il se met délibérémeut en dehors et au-dessus des institutions humaines, et des hauteurs d'où il les examine, elles lui paraissent toutes également aptes à l'administration des cités. Il ne leur demande qu'une chose : maintenir la justice et respecter la religion. Mais cette réserve faite, il leur reconnaît à toutes les mêmes droits, leur accorde la même bienveillance, et leur promet la même soumission.

Fidèle à ce principe, il ne marchande pas un instant son attachement à l'Empire. C'est le régime de fait, voulu par Dieu et mérité par le monde romain. Citoyen, il n'a pas trop à se plaindre de sa justice. Évêque, il le voit protéger sa religion. Par loyalisme et par reconnaissance, il lui donne la plus chaleureuse des adhésions. Mandataire de Dieu, toujours, même au temps de Domitien, l'Empire n'est-il pas devenu, depuis Théodose, l'associé du Christ[2]? Tous les rouages de l'administration impériale ne sont-ils pas imprégnés de Christianisme[3]? Aussi opposant les empereurs chrétiens à Néron, Augustin n'hésite pas à écrire : « Quant à ceux qui joignent une vie juste à la vraie piété, s'ils ont la science de gouverner les peuples, rien n'est plus avantageux pour l'humanité que d'être commandée par de tels princes; c'est vraiment un effet de la miséricorde de Dieu qu'ils exercent le pouvoir souverain[4]. » Constantin et Théodose excitent tout particulièrement son enthousiasme. Il dit du premier : « Son règne fut long et glorieux, ses entreprises furent autant de succès, ses guerres autant de victoires[5]. » Il écrit à propos du second : « ...Ces bonnes œuvres, qu'il serait trop long de rappeler, il les a emportées avec lui.

1. *De Civitate Dei*, v, 17; P. L., XLI, 160-161.
2. *Enarratio in Psalmum*, 80, 11; P. L., XXXVII, 1038. — *De Civitate Dei*, v, 26; P. L., XLI, 172.
3. *De Utilitate credendi*, VII, 18; P. L., XLII, 77-78.
4. *De Civitate Dei*, v, 19; P. L., XLI, 166.
5. *Ibid.*, v, 25; P. L., XLI, 171.

De toute sa gloire, de toute sa grandeur humaine, évanouie comme une vapeur légère, seules elles lui restent; et leur récompense est l'éternelle félicité que Dieu n'accorde qu'aux âmes vraiment pieuses[1]. » Pour qui connaît les idées du saint évêque sur la valeur de l'homme et sur le prix de la vie, il n'est pas de plus beau panégyrique.

Les païens, naturellement, étaient loin d'y souscrire. Les lois qui les frappaient n'altéraient certes pas leur loyalisme; mais elles refroidissaient visiblement leur sympathie. Ils ne disaient pas ouvertement que l'empire chrétien leur était suspect, de peur de s'attirer une réponse trop vigoureuse des autorités, mais ils s'offraient, entre amis, la malicieuse vengeance de le chuchoter. Un jeune homme d'Hippone en particulier, Volusianus, aussi recommandable par la sincérité de ses opinions que par la culture de son esprit, émit dans un cercle de jeunesse, en commentant les malheurs publics, des doutes polis et amers sur la valeur politique des empereurs chrétiens. Mis au courant par l'indiscrétion d'un ami commun, Augustin s'empressa d'écrire une apologie en règle du régime et pria le charitable intermédiaire de la transmettre à Volusianus et à ses amis. « Cette plainte prise dans son ensemble, note-t-il, est une pure calomnie. Si ces jeunes gens veulent expliquer plus clairement leurs griefs contre les empereurs chrétiens, je pourrais leur en citer de semblables, et peut-être même de plus graves au sujet des empereurs païens. Ils comprendraient ainsi que ces maux doivent être imputés aux hommes, non à la doctrine, non aux empereurs, mais à leurs ministres. Les livres des auteurs romains prouvent assez que dès le temps où la République commença à décliner, et elle le fit bien avant que le nom du Christ ait brillé sur la terre, on avait dit de Rome : « O ville vénale, « qui périrait bientôt si elle trouvait un acheteur[2]. »

On a si peu le droit, insiste-t-il, de reprocher à la doctrine

1. *De Civitate Dei*, v, 26; P. L., XLI, 172-173.
2. *Epistola* 138, 16; P. L., XXXIII, 532.

chrétienne la décadence de l'Empire, que sans cette doctrine, l'Empire serait depuis longtemps perdu. « Nuls crimes, nulles mauvaises passions ne nous sont inconnus, avait clamé Juvénal. Dans quels abîmes ne nous auraient pas conduits nos débordements, si le Christ n'était pas venu nous aider à remonter la pente... Où ne nous aurait pas entraînés ce fleuve d'iniquité, si la Croix du Christ ne s'était pas élevée haute et solide, pour que nous tenant attachés à son bois nous puissions résister aux mauvais conseils de ceux qui nous poussent au mal, et n'être pas engloutis dans le gouffre de ce monde... Au milieu de ce débordement de mœurs corrompues, il était nécessaire que nous fussions secourus par une céleste autorité qui rappelât les hommes à la pauvreté volontaire, à la continence, à la justice, à la concorde, à la bienveillance, à la vraie piété, et à toutes les autres vertus qui sont comme les lumières de la vie[1]. »

Saint Augustin nomme ces vertus à dessein, parce qu'elles constituent le fondement de la vie civique. Ce sont, moins la vraie piété, les vertus antiques du peuple romain. En les remettant à l'ordre du jour, rafraîchies et renouvelées par la foi, le Christianisme a régénéré l'Empire. Il n'a pu lui éviter ni les crimes ni les fautes. Mais en purifiant ses mœurs, en adoucissant ses lois, en élevant son âme, il l'a sauvé de l'effondrement et lui a rendu sa confiance dans l'avenir.

Peut-on conclure de cette apologie que saint Augustin considère l'empire romain comme le régime idéal? Non. Car s'il en reconnaît les grandeurs, il ne s'en dissimule pas les faiblesses. Sa force ne lui en impose pas. Il lui trouve deux origines suspectes : la passion de dominer[2], forme la plus violente de l'orgueil, et le brigandage[3], forme la plus brutale de l'injustice.

Son étendue lui paraît désastreuse[4]. L'exploitation des faibles y est plus facile, la corruption plus envahissante, les con-

1. *Epistola* 138, 16; P. L., XXXIII, 532.
2. *De Civitate Dei*, III, 14; P. L., XLI, 90.
3. *Ibid.*, IV, 7; P. L., XLI, 117.
4. *Ibid.*, IV, 3; P. L., XLI, 113-114.

trôles de toutes sortes plus ardus. Il lui applique le vers célèbre de Virgile :

> Deterior donec paulatim ac decolor aetas
> Et belli rabies, et amor successit habendi.

Sa stabilité enfin lui semble compromise. La guerre civile peut s'y allumer à de multiples foyers[1], et la guerre étrangère peut y entrer par de trop nombreuses frontières[2].

« Vraiment, s'écrie-t-il, ne serait-il pas à propos d'examiner s'il y a quelque raison, quelque sagesse à vanter la grandeur et la puissance de l'Empire, quand on est obligé de se demander quel bonheur peuvent goûter des hommes qui vivent toujours au milieu des fureurs de la guerre, couverts du sang de leurs concitoyens ou de leurs ennemis, sans cesse en proie à de sombres terreurs et à d'avides passions. Leur joie, s'il en est pour eux, ressemble au verre brillant et fragile. Plus elle a d'éclat, plus on doit craindre de la voir se briser tout à coup. Pour en juger plus sainement, mettons de côté toute enflure et ne laissons pas égarer notre pensée par le prestige de ces mots pompeux de peuples, de royaumes, de provinces[3]. »

Saint Augustin voit l'idéal de la vie civique dans une organisation du monde qu'il sent bien, tout le premier, être un beau rêve, mais un de ces rêves féconds, destinés à réaliser un jour toutes leurs promesses de bonheur, si les hommes voulaient se décider à être heureux. C'est le rêve d'un monde fractionné en petits États, s'excitant par une émulation fraternelle à la conquête d'une paix plus facile et d'une civilisation plus parfaite. Leur voisinage serait un charme au lieu d'être une obsession. L'égalité de leurs forces serait une commune sauvegarde. N'ayant plus à se craindre, ils arriveraient à s'aimer, et à établir ainsi la concorde dans la grande famille humaine.

« Prenons garde, écrit le saint docteur, s'il ne serait point

1. *De Civitate Dei*, XIX, 5; P. L., XLI, 631-632.
2. *Ibid.*, XIX, 7; P. L., XLI, 634.
3. *Ibid.*, IV, 3; P. L., XLI, 114; Conf. Aristote, *Politique*, IV, 4, 5.

indigne d'hommes de bien de se complaire dans la grandeur de leur puissance... Ce serait un grand bonheur pour l'humanité, s'il n'y avait que de petits États, heureux de leur voisinage et de la concorde qui les unirait. Il y aurait ainsi beaucoup de royaumes dans le monde, comme il y a beaucoup de familles dans les cités[1]. »

*
* *

Qu'il s'agisse d'ailleurs d'un grand Empire ou d'une fédération de petits États, d'une monarchie, d'une aristocratie ou d'une république, l'autorité qui y a Dieu pour origine, doit y avoir la justice pour fondement.

La justice, en effet, lui est antérieure. Elle est immuable, éternelle, souveraine. Elle domine l'espace et le temps. Elle s'impose à tous les pays, à toutes les institutions, à toutes les consciences. Et la puissance n'a été donnée à l'homme que pour en appliquer les lois. Elle l'oublie souvent; soit parce qu'elle a tendance à se confondre avec la justice et à mettre ainsi sur le même pied la force et le droit; soit parce que la justice lui paraît inférieure, et qu'elle n'a donc pas à la subir mais à la commander, auquel cas c'est la force qui prime le droit; soit parce que la justice lui semble, non plus même inférieure, mais contraire, et qu'elle doit donc pour mieux gouverner, la violer; auquel cas, la force supprime le droit[2].

Ce sont là trois erreurs pernicieuses que Cicéron a réfutées dans le *de Republica*[3] et dans le *de Officiis*[4]. Saint Augustin fait siens tous ses arguments, et les retourne, comme lui, contre la Politique romaine. Mais il y ajoute des données théologiques qui renforcent encore sa thèse. Étudiant dans un de ses livres du *de Trinitate* le rôle du démon dans l'économie divine, il écrit à propos de cette première apparition de l'injustice dans le monde : « Quant à la puissance, elle doit venir après la justice,

1. *De Civitate Dei*, IV, 15; P. L., XLI, 124-125.
2. *Ibid.*, II, 21-2; P. L., XLI, 67.
3. Cicéron, *de Republica*, II, 43.
4. Cicéron, *de Officiis*, I, 19.

non la précéder. Voilà pourquoi on la range parmi les choses secondes, c'est-à-dire prospères. Elles sont appelées *secundæ*, du mot suivre *sequi*. Quand le diable, par l'effet de sa perversité, fut devenu ambitieux de la puissance, il devint en même temps transfuge et ennemi déclaré de la justice; et les hommes marchent d'autant plus sur ses traces que, négligeant la justice, et allant même jusqu'à la haïr, ils ambitionnent la puissance. Ce n'est pas que la puissance doive être fuie comme un mal; mais c'est qu'il faut observer l'ordre d'après lequel la justice est la première[1]. »

La justice plane donc en souveraine au-dessus des gouvernements. Ils fléchissent, elle reste inébranlable; ils tombent, elle demeure; ils ne peuvent durer et être forts, que s'ils lui donnent la première place et lui rendent les premiers honneurs. « *Nisi magna justitia geri aut stari posse rempublicam*[2]. » Prenez la royauté : « si le roi est injuste, c'est un tyran »; l'aristocratie : « si les chefs sont injustes, c'est une faction »; la démocratie : « si le peuple est injuste, c'est — il n'y a pas d'autre mot pour le dire — un tyran ». Mais dans les trois cas, l'État n'est pas seulement corrompu, il est anéanti[3]. Saint Augustin se sert ici encore du discours de Scipion dans le *de Republica* pour illustrer sa thèse, dont on peut bien dire qu'elle est l'âme des cinq premiers livres du *de Civitate Dei*.

La Justice étant le fondement du pouvoir, le pouvoir perd, dès qu'il s'en détache, son équilibre et sa stabilité[4]; et c'est la première conséquence. La Justice ne le dirigeant plus, il va à l'aventure, sans appui et sans frein, au gré des instincts et des passions. Il perd sa rectitude et sa tranquillité[5]; et c'est la seconde conséquence. Enfin, et ceci est la grande thèse platonicienne, la Justice étant la mère de toutes les vertus, le Pouvoir qui la renie renonce en même temps à la prudence, à la

1. *De Trinitate*, XIII, 13-17; P. L., XLII, 1026-27.
2. *De Civitate Dei*, II, 21, 1; P. L., XLI, 67.
3. *Ibid.*, II, 21, 2; P. L., XLI, 67.
4. *Ibid.*, XIX, 17; P. L., XLI, 645-646.
5. *Enarratio in Psalmum*, 63, 11; P. L., XXXVI, 765.

force, à la tempérance[1], et se condamne à tous les excès et à toutes les tyrannies. Il n'est plus qu'une déformation, qu'une caricature de l'autorité.

« Que sont, en effet, les royaumes sans justice, écrit saint Augustin, sinon des sociétés de brigands. Et à leur tour, que sont de pareilles sociétés, sinon de petits royaumes. Elles sont aussi une réunion d'hommes avec un chef qui les gouverne; elles ont un pacte social qui les unit; le butin s'y partage d'après les conventions prises; si cette société vient à s'étendre, à occuper quelque contrée, à s'y établir, à y posséder des villes, à y subjuguer des peuples, elle prend solennellement le titre de royaume... C'est ce que dit fort bien à Alexandre le Grand un pirate. Le monarque ayant demandé à cet homme de quel droit il infestait ainsi la mer, il répondit hardiment : « Mon droit sur ce point est le même que celui que tu t'arroges « toi-même sur l'univers entier; seulement, comme je n'ai « pour cela qu'un petit navire, on m'appelle brigand, tandis « qu'à toi, qui possèdes une grande flotte, on te donne le titre « de conquérant[2]. »

Or, le propre de la Justice est de « s'acquitter avec la plus grande exactitude de son devoir, qui est de rendre à chacun ce qui lui est dû, sans fraude et sans faveur[3] ». C'est à la lumière de cette définition que saint Augustin précise les attributions du pouvoir : *officium imperandi, officium providendi, officium consulendi*[4].

* * *

L'*officium imperandi* est une charge, et non point simplement un honneur. L'honneur de commander est certes séduisant, mais ses charmes disparaissent sous les responsabilités qui l'écrasent. « Les positions les plus hautes, dit saint Augustin,

1. *Opus imperf. contra Julianum*, I, 34, 36; P. L., XLIV, 1063.
2. *De Civitate Dei*, IV, 4; P. L., XLI, 115. L'anecdote est racontée par Cicéron dans un passage du *de Republica*, III, 10, conservé par Nonius, IV, 226.
3. *Opus imperf. contra Julianum*, I, 35; P. L., XLIV, 1063.
4. *De Civitate Dei*, XIX, 14; P. L., XLI, 642-643.

sont les plus dangereuses : on y fait les premiers pas sans prévoyance et on ne peut pas faire les derniers sans remords[1]. » — « Le faste et la pourpre dont elles s'enveloppent sont un trompe-l'œil[2]. » — « Sous leurs dehors brillants elles sont le plus lourd des fardeaux[3]. »

Rien n'est plus difficile, en effet, que de commander. Il faut d'abord se commander à soi-même. « Que l'homme ambitionne d'être puissant au fond de son cœur et contre lui-même avant de désirer la puissance[4]. » Il faut se garder ensuite de deux graves dangers qui rôdent autour de tous les trônes : l'orgueil de se sentir le premier, *principandi superbia ;* et la passion de dominer, *cupiditas dominandi.*

Se dire que Dieu seul est grand et que l'on n'est qu'un homme, même quand on commande à des millions d'hommes, rien n'est moins facile — on l'a bien vu sous l'empire romain — et rien n'est pourtant plus nécessaire. « Les maîtres sont des hommes et les sujets des hommes aussi, et ce nom est le même[5]. » Se croire d'une essence supérieure à ceux qu'on gouverne est le moyen le plus sûr de s'abaisser à leurs yeux. Car l'orgueil traîne après lui toutes les dégradations. « Ne savez-vous pas qu'un peu de levain aigrit toute la pâte? (*I Corinth.*, III, 19). Or on peut fort bien appliquer ces paroles à la corruption de la vaine gloire. L'orgueil semble faire fermenter et corrompre l'âme et la pétrir comme une pâte de jactance et de vanité[6]. » Quelle autorité aura pour commander cette âme ainsi pervertie?

La passion de dominer est aussi corruptrice que l'orgueil. « *Homines dominari delectat* », dit saint Augustin ; et il se hâte d'ajouter : « *Vitium malum, vitium primum*[7]. » Ce vice est la plus grande tare du pouvoir. Il consiste à jouir de l'autorité comme

1. *Epistola*, 203; P. L., XXXIII, 938.
2. *Ibid.*, 130, 12; P. L., XXXIII, 498.
3. *De Civitate Dei*, XIX, 11; P. L., XLI, 637.
4. *De Trinitate*, XIII, 17; P. L., XLII, 1026-1027.
5. *Enarratio in Psalmum*, 124, 7; P. L., XXXVII, 1654.
6. *Contra Parmenianum*, III, 15; P. L., XLIII, 94.
7. *Sermo* 92, 3; P. L., XXXVIII, 573.

d'une propriété personnelle, dont on peut user et abuser à son gré. Le plus clair de cet abus, pour un chef ambitieux, est de rompre le pacte social à son profit[1], d'escamoter la liberté et de faire peser un joug de fer sur les citoyens. « *Omnes si possint suos facere velint, ut uni cuncti et cuncta deserviant*[2]. » C'est ce qu'ont fait Marius et Sylla[3].

Ce chef fait mieux encore : il ne rêve que batailles et que conquêtes. Quelque grand que soit son royaume, il le trouve toujours trop petit et se jette, sans scrupule, sur ses voisins. C'est ce qu'a fait trop souvent le Sénat romain[4]. « Quiconque voit avec douleur ces maux si grands, si lamentables, si cruels, doit avouer que c'est là une triste condition[5]. » Ce n'est plus, en effet, la « *Civitas imperans* » qui commande selon les lois de la justice, c'est la « *Civitas imperiosa* » qui règle l'exercice de son pouvoir sur ses appétits déchaînés[6].

Les chefs d'État ne se contenteront pas de se garder jalousement de l'orgueil et de l'esprit de domination. L'*officium imperandi* comporte des obligations positives qu'il faut savoir remplir et des responsabilités qu'il faut savoir endosser. « Ce n'est pas en vain, dit saint Augustin, qu'ont été constitués la puissance du prince, le droit du glaive qui punit, les armes du soldat, la discipline du commandement[7]. » Ces institutions ont un but précis « *pro necessitate regendae tuendaeque reipublicae*[8], » la direction et la protection de la cité. Or ne dirige pas qui veut. De toutes les sciences, la plus difficile[9] est celle du commandement. Elle ne souffre ni médiocrité d'esprit, ni vulgarité de caractère, ni défaillances de volonté. Celui qui a la garde du pacte social et tient dans sa main les mille ressorts

1. *Sermo*, 92, 3; P. L., XXXVIII, 573.
2. *De Civitate Dei*, XIX, 12; P. L., XLI, 638-639.
3. *Ibid.*, III, 26, 27; P. L., XLI, 106-107.
4. *Ibid.*, passim.
5. *Ibid.*, XIX, 7; P. L., XLI, 634.
6. *Ibid.*
7. *Epistola*, 153, 16; P. L., XXXIII, 660.
8. *De Civitate Dei*, V, 24; P. L., XLI, 170-171.
9. *De Ordine*, II, 54; P. L., XXXII, 1020.

de la vie nationale doit s'imposer à l'obéissance par la hauteur de ses vues, son esprit de décision, son inébranlable fermeté[1]. En un mot, il doit savoir commander.

C'est son premier devoir, *officium imperandi*. Le second est l'*officium providendi*. Les hommes se sont groupés en cités et en royaumes pour être plus forts, plus tranquilles, plus heureux. C'est à leur chef que revient le soin d'assurer cette tranquillité et ce bonheur « *Providendi* ». Il doit voir pour eux et avant eux ce qui leur est nécessaire, s'incorporer leurs désirs et leurs besoins, et s'appliquer de son mieux à les satisfaire. Il doit être, en un mot, leur providence. Fonction épineuse. Car la foule des citoyens suit plus facilement l'instinct que la raison ; elle aspire souvent à des biens trompeurs aussi dangereux pour elle que pour l'État. D'où la nécessité, pour le pouvoir, de mettre un frein aux entraînements populaires, de discerner avec intelligence les vrais intérêts de la nation et, les yeux fixés sur cet objectif, le montrer d'un geste décidé au peuple, tout en lui donnant les moyens de l'atteindre.

Que doit-il lui procurer, à ce peuple très malléable au fond et assez peu exigeant ?

Du plaisir ?

Des rois l'ont fait, un en particulier, Sardanapale ; mais il ne fit par là que précipiter l'effondrement de l'empire assyrien. Cet effondrement est la destinée de toutes les puissances qui se feraient pourvoyeuses de volupté. « Que les courtisanes abondent, que l'on élève de vastes et riches palais, que l'on s'assoie à des festins somptueux, que les jours et les nuits se passent dans les orgies du jeu, de la table, du vomitorium, du lupanar ; qu'on entende partout le crépitement de la danse, les applaudissements éhontés du théâtre, qu'on voie bouillon-

1. *De Civitate Dei*, v, 24 ; P. L., XLI, 170-171. Cf. XIX, 13 ; P. L., XLI, 640. Cf. *Epistola*, 153, 16 ; P. L., XXXIII, 660.

ner les passions les plus cruelles et les plus honteuses... Quel homme raisonnable ne comparerait une telle république, je ne dis pas à l'empire romain, mais au palais de Sardanapale[1]. »

Ainsi dégradée et corrompue, cette république est à la merci de la première calamité ou du premier ennemi[2]. Le plaisir n'a-t-il pas le lamentable privilège de dessécher les cœurs et de désarmer les volontés[3]? « C'est pourquoi Scipion estimait qu'un État est bien malheureux quand ses citadelles restent debout et que les mœurs tombent en ruines[4]. » L'autorité se gardera donc de pourvoir aux jouissances de la cité. Elle interdira celles qui font scandale et ramènera les autres à cette sage modération que les philosophes païens eux-mêmes ont réclamée[5]...

Des richesses?

C'est bien dangereux, car c'est flatter le peuple dans ce qu'il a de plus cher après le plaisir et lui fournir un puissant moyen de perversion. Saint Augustin s'attriste de cet amour de l'or qui loge au cœur de tant d'hommes. « Quoi de plus injuste que l'homme, s'écrie-t-il? Il veut avoir beaucoup de biens et ne veut pas se conformer au bien[6]. » Il s'indigne de cette opinion commune que la valeur de l'homme se mesure sur son argent « *Quantum habebis, tantum eris*[7]! » Il tourne en ridicule cette cupidité universelle « *Frange lunam, et fac fortunam.* Brise donc la lune et fais de l'or avec[8]. » Mais il reconnaît contre les Manichéens que cet or, trop aimé, est cependant légitime et nécessaire[9], et qu'il ne devient suspect que par le mauvais usage qu'on en fait[10].

1. *De Civitate Dei*, II, 20; P. L., XLI, 65.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, V, 20; P. L., XLI, 167.
4. *Ibid.*, I, 33; P. L., XLI, 45.
5. *Ibid.*, V, 20; P. L., XLI, 167.
6. *Sermo* 107, 6; P. L., XXXVIII, 629.
7. *De Disciplina christiana*, VIII, 9.
8. *Ibid.*
9. *De Moribus Ecclesiae*, I, 80; P. L., XXXII, 1344.
10. *Sermo* 50, 7; P. L. XXXVIII, 329.

Or, ce mauvais usage devient redoutable pour une nation, quand un grand nombre de citoyens et spécialement les plus puissants, s'en rendent coupables[1].

Premier danger : le riche exploite le pauvre.

« Ce qu'il faut, disent les païens, c'est que chacun puisse toujours augmenter sa richesse, pour suffire aux prodigalités de chaque jour et donner au puissant la facilité de dominer le faible : que les pauvres rampent devant les riches pour avoir du pain ou pour vivre sous leur tutelle dans une tranquille oisiveté, que les riches abusent des pauvres comme d'instruments à leur service et pour faire parade de leur clientèle[2]. »

Second danger : les mœurs se corrompent avec une effrayante rapidité.

« Ce fut lorsque la corruption, l'avarice, la rapacité n'épargna ni les hommes ni même ceux qu'on regardait comme des dieux, que la république romaine commença à perdre sa gloire, son honneur et ce qui faisait son salut. Qu'ils écoutent leur poète satirique qui tout en raillant leur dit la vérité... « Le luxe plus cruel que la guerre nous a envahis et venge l'univers de nos victoires »... La pauvreté conservait autrefois l'intégrité des mœurs; la rapacité des citoyens, plus cruelle que l'ennemi, s'est emparée non des murs de la ville mais des âmes romaines[3]. »

Troisième danger : l'égoïsme grandit dans les cœurs, les intérêts particuliers passent avant les intérêts de la nation; et l'on arrive à ce paradoxe que l'État s'appauvrit dans la mesure même où les citoyens s'enrichissent.

« Ne vous imaginez pas, dit Caton cité par Salluste, que ce soit par les armes que nos ancêtres ont rendu la République si grande. S'il en était ainsi elle serait à présent beaucoup plus florissante. En effet nous avons beaucoup plus d'alliés et de citoyens, d'armes et de chevaux qu'ils n'en avaient alors. Mais ils avaient d'autres ressources qui les ont rendus puissants et que nous n'avons plus. Au dedans ils étaient industrieux, au

1. *De Civitate Dei*, I, 10; P. L., XLI, 23. « *Radix omnium malorum avaritia.* »
2. *Ibid.*, II, 20; P. L. XLI, 65.
3. *Epistola* 138, 16; P. L., XXXIII, 532; Juvenal, *Satire* VI.

dehors ils exerçaient leur autorité avec justice ; ils n'étaient ni livrés au crime, ni esclaves de leurs passions. Au lieu d'avoir ces vertus nous sommes perdus de débauche et d'avarice. L'État est pauvre et les particuliers opulents... de là vient que la République désarmée court à sa ruine[1]. »

Il est donc clair, qu'à moins de travailler contre la nation et contre lui-même, le Pouvoir ne doit pas plus se faire pourvoyeur d'argent que de plaisir. Les citoyens s'enrichiront bien assez sans lui. Mais se souvenant que tous les hommes sont frères, il réprimera les abus de la richesse et imposera aux privilégiés de la fortune de servir à la fois les intérêts du pauvre et les intérêts de l'État...

De la gloire?

C'est la grande idée de Cicéron : « Dans ses livres de la République, où il parle de l'éducation du chef de l'État, Cicéron ne dissimule pas qu'il faut le nourrir de gloire, et ajoute, pour le prouver, que c'est à la passion de la gloire qu'il faut attribuer les actions merveilleuses et héroïques des vieux Romains. Aussi non seulement ils ne résistaient pas à ce vice, mais encore ils le favorisaient en l'excitant dans les cœurs, persuadés qu'ils étaient par là très utiles à la République[2]. »

Saint Augustin n'y contredit pas. Il estime que l'amour de la gloire est le ferment du courage, l'antidote de la corruption, l'aliment sacré du patriotisme. Mais il fait remarquer que, poussé à l'excès, il tourne très rapidement au vice[3]. Ce vice est, il est vrai, moins dangereux et moins dégradant que les autres. Il a même le privilège, à certaines heures, d'élever les âmes au-dessus d'elles-mêmes[4] et de leur faire accomplir des merveilles. Mais il a une tendance invincible à se charger de fièvres malsaines et à se transformer en esprit de domination[5]. Cicéron parle des vieux Romains. Ils ont fait, certes, de grandes

1. *De Civitate Dei*, v, 12 ; P. L., xli, 156.
2. *Ibid.*, v, 13 ; P. L., xli, 158.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, v, 12 ; P. L., xli, 156.
5. *Ibid.*

choses, mais au prix de combien de larmes et de combien de sang ! Ils ont cueilli des gerbes de lauriers et conquis les plus beaux pays du monde, c'est certain. Mais ils ont aussi ramené dans leurs chars toutes les corruptions des peuples vaincus. Le luxe, la paresse, la débauche, ces fruits empoisonnés de la guerre ont eu raison de ces volontés qui n'avaient fléchi dans aucun combat [1]. Si bien que leur gloire s'est évanouie en fumée et que l'État, malgré ses victoires et ses conquêtes, n'a plus gardé que l'ombre de son pouvoir.

Combien plus sage que le principe de Cicéron, est la leçon souriante d'Horace [2] :

> Latius regnes avidum domando
> Spiritum, quam si Lybiam remotis
> Gadibus jungas, et uterque Poenus
> Serviat uni.

Le plus sûr moyen pour un État d'étendre sa puissance est de mettre des bornes à son ambition. La vraie puissance n'a rien à voir avec cette fièvre violente qui pousse les peuples orgueilleux à la domination. Non seulement, en effet, cette domination porte en elle des éléments de faiblesse, destinés à la ruiner, mais la fièvre elle-même, quand son exaltation est tombée, dégénère en lassitude et en langueur. N'en a-t-on pas une preuve évidente, aux dires même de Cicéron et de Salluste, dans l'histoire du peuple romain. Cette histoire est une leçon pour les chefs d'État. Elle leur apprend que la santé, la force, le bonheur d'un pays ne se trouvent ni dans le plaisir, ni dans la richesse, ni dans la gloire, mais dans cette sainte chose qui règle les instincts, modère les passions, arme les énergies : *la vertu*.

Qu'ils se préoccupent donc avant toutes choses de la développer chez les citoyens. C'est la seule façon de devenir leur Providence.

Il suffit pour s'en rendre compte de lire Salluste, « *paucorum bonorum providentia res illa crescebat*. La République gran-

1. *Epistola* 138, 16 ; P. L., XXXIII, 532.
2. *De Civitate Dei*, V, 13 ; P. L., XLI, 158. Horace, *Odes*, II.

dissait par la providence d'un petit nombre de gens de bien. Elle avait peu d'argent, peu de soldats et beaucoup d'ennemis. Alors que tout semblait perdu, la pauvreté a eu raison de la richesse et le petit nombre du grand. Pourquoi ? parce que la noble vertu de quelques-uns enflammait les cœurs[1]. »

La vertu est, en effet, aussi contagieuse que le vice. Si on lui donne le premier rang dans un État, elle gagne de proche en proche, rayonne de toutes parts et étend son empire sur tous les citoyens. Le peuple suit facilement son instinct. Mais il suit, plus facilement encore, les entraîneurs qui savent faire appel à sa générosité. Voyez le peuple romain de la grande époque. Il a eu des chefs magnifiques. Mais il fut digne de ses chefs. Il a été probe, austère, actif au travail, ennemi de la fraude et de l'intrigue, heureux de s'appauvrir pour enrichir l'État, et plus heureux encore de mourir pour lui[2]. Heureux peuple qui « prenant pour des dieux les dons de Dieu » a imaginé cette merveille d'élever un temple à la Vertu et un autre à l'Honneur[3]. Ces temples, les Romains les portaient en eux avant de les construire dans le marbre; et la force de la République est là, dans cette religion de la vertu, dans ce culte de l'honneur qu'elle sut, à un moment donné, inspirer à tous ses citoyens. Quel enseignement et quel exemple « *et nobis proposita necessariae commonitionis exempla*[4]. » Avec leur claire vision d'hommes providentiels, les Romains avaient senti que les mœurs sont la grande armature de la cité, que toutes les institutions relèvent d'elles, et qu'un pays est prospère et fort dans la mesure même où son âme est vertueuse et vaillante. Tout chef d'État doit le sentir comme eux et agir en conséquence. Il se dira que toutes les questions politiques, financières, économiques, internationales sont, à la base, des questions morales, et que, pour mieux les résoudre, il doit se nourrir lui-même et nourrir son peuple de vertu.

1. *De Civitate Dei*, v, 12; P. L., XLI, 157.
2. *Ibid.*, v, 18; P. L., XLI, 162.
3. *Ibid.*, v, 12; P. L., XLI, 156.
4. *Ibid.*, v, 18; P. L., XLI, 162.

Il pourra le faire d'autant plus facilement qu'il disposera d'une force que n'avaient pas les vieux Romains : le Christianisme. Que n'auraient-ils pas fait, s'ils l'avaient eu ! La religion du Christ, en effet, allume dans les cœurs des foyers de vie intense. Elle ne se contente pas d'enseigner la vertu, elle donne les moyens de la pratiquer, l'alimente, l'agrandit, et l'installe en souveraine au plus profond de la conscience. Sous l'action mystérieuse de la grâce, la vertu est plus qu'une force, elle devient une vie, et de l'âme des citoyens elle s'épanouit, riche de puissance et de lumière, dans la Cité toute entière.

« Si nous demandions à David, écrit saint Augustin, qui priait Dieu de le délivrer de ces fils étrangers qui placent le bonheur d'un peuple dans les biens de la terre, si nous lui demandions : et vous, qu'en pensez-vous ? Quel est le peuple que vous regardez comme heureux ? Il ne nous répond pas : le peuple heureux est celui qui trouve sa vertu en lui-même... Car nous lisons dans les mêmes Écritures : « Maudit soit celui « qui met son espoir dans l'homme. » (*Jérém.*, XVII, 5); par conséquent personne ne doit mettre en soi son espérance.

« Mais, franchissant tout d'un coup les limites de toutes les vanités, des folies et des mensonges, et nous montrant en quoi il faut véritablement placer le bonheur de la vie, le Prophète nous dit : « Heureux le peuple dont le Seigneur est le « Dieu[1]. »

Ce Seigneur est, pour les chefs d'État, le plus précieux des collaborateurs. Roi intérieur des âmes, il les dote de toutes les vertus morales qui font le bonheur de l'homme et de toutes les vertus civiques qui font le bonheur des cités[2]. Il fait ainsi la plus grande partie de cette œuvre de moralisation qui incombe à l'autorité. Il suffit que l'autorité joigne de l'extérieur son action à la sienne — et quelle est l'autorité qui s'y refuserait ? — pour que « *l'officium providendi* » reçoive son accomplissement le plus fécond et le plus complet.

1. *Epistola* 155, 8; P. L., XXXIII, 671.
2. *Ibid.*, 155, 9; P. L., XXXIII, 671.

*
* *

Le mode de cette action, les sentiments dans lesquels elle doit être exercée, les qualités qu'elle doit revêtir constituent « *l'officium consulendi* ».

Saint Augustin le définit : la charge qui incombe à un chef de se faire le conseiller de son peuple, de n'user de son autorité que pour lui être utile et de prendre, en toute circonstance, son intérêt. Les premiers Romains ont bien compris ce devoir de l'autorité : « Ne pouvant supporter la domination royale, ils se choisirent chaque année deux souverains qu'ils appelèrent « consuls », d'un mot qui vient du verbe « *consulere* » donner conseil, et non « rois » ou « maîtres » *reges aut domini* qui viennent de verbes qui signifient « régner » ou « dominer[1]. »

Le vrai chef règne et domine, mais au lieu de faire de son autorité le support égoïste de son trône et l'instrument de sa domination, il la met généreusement au service de la nation. « *Imperant qui consulunt*[2]. » L'abnégation et le dévouement sont le signe essentiel du commandement.

Saint Augustin le rappelle à ses prêtres d'Hippone, en leur donnant comme exemple les anciens chefs de la République. « Si les anciens chefs, leur dit-il, sont comblés d'éloges par leurs poètes et leurs orateurs, c'est parce qu'à leur intérêt personnel ils préféraient le bien général de leurs concitoyens[3]. » Il le rappelle aux princes et aux rois de son temps, qui, malgré leur foi chrétienne, étaient trop portés à l'oublier. « *Tollite portas, principes, vestras.* » « Vous tous qui cherchez à dominer les hommes, s'écrie-t-il, enlevez, pour qu'elles ne nuisent pas à votre autorité, les portes de la cupidité et de la crainte que vous avez établies vous-mêmes[4]. » Il enseigne dans le *de Civitate Dei* qu'une loi de nature, devenue un précepte de l'Évangile, proclame cette

1. *De Civitate Dei*, v, 12; P. L., XLI, 154.
2. *Ibid.*, v, 19; P. L., XLI, 166.
3. *De Opere monachorum*, XXV, 32; P. L., XL, 575.
4. *Enarratio in Psalmum*, 23, 7; P. L., XXXVI, 183.

sublime identité : commander = servir. « Dans la maison du juste qui vit de la foi, et qui est encore un voyageur éloigné de la Cité céleste, ceux qui commandent sont les serviteurs de ceux à qui ils paraissent commander[1]. » Pour arriver à ce degré de dévouement, il faut avoir de la charité plein le cœur, voir dans les citoyens moins des sujets que des frères, et les aimer de toute son âme, quelque petits, quelque coupables qu'ils soient[2].

Cet amour est, d'ailleurs, si naturel au cœur de l'homme, que tous les supérieurs, sans exception, désirent et recherchent l'affection de leurs subordonnés. Il leur semble que leur autorité perdrait son charme et sa force si elle n'était pas acceptée comme un service et aimée comme un bienfait.

« En fait d'amitié, écrit Augustin, ceux qui sont d'un rang supérieur veulent être aimés par ceux qui sont au-dessous d'eux ; et si, touchés de leur déférence et de leur zèle, ils les aiment en proportion de l'affection que ces inférieurs ont pour eux, combien plus doit être vif le sentiment de l'amitié dans un inférieur qui se sent aimé par son supérieur. L'amitié qui part de la bienveillance et de la générosité du cœur a quelque chose de plus touchant que celle qui est l'effet de l'indigence. L'une vient de la misère ; l'autre de la miséricorde et de la charité. Mais l'inférieur qui n'avait aucun espoir d'être aimé par son supérieur, ne devra-t-il pas être transporté pour lui d'une ineffable tendresse, si ce supérieur a daigné lui montrer combien il l'aimait, lui qui ne pouvait pas s'attendre à un tel bonheur[3]. »

L'amour attire l'amour. Si un prince aime ses sujets, il sentira monter vers lui, autrement doux à son cœur que les adulations de ses courtisans, le respect et la tendresse de tous. A une condition toutefois, c'est qu'il puisera cet amour à la Grande Source. S'il n'aime son peuple que pour des motifs humains, il n'échappera pas, en effet, aux retours de l'égoïsme. Le cœur de l'homme est inconstant et fragile. Il se sent porté,

1. *De Civitate Dei*, XIX, 14 ; P. L., XLI, 642-643.
2. *Epistola* 155, 17 ; P. L., XXXIII, 673.
3. *De Catechizandis rudibus*, IV, 8 ; P. L., 314-315.

d'un grand mouvement fraternel, à aimer les autres hommes, mais les déceptions sans nombre qu'il rencontre ont tôt fait de le décourager. C'est ce qui est arrivé avant la venue du Christ. L'appel passionné d'un orateur à « l'union des cœurs » a pu soulever d'enthousiasme le forum. Le mot magnifique d'un poète sur la fraternité humaine a pu faire trembler d'applaudissements tout un théâtre[1]. Les âmes ont senti confusément et dans un éclair leur mystérieuse parenté. Elles se sont rapprochées un instant avec une joie de sœurs retrouvées. Mais dès le lendemain les égoïsmes de classe, de parti, d'intérêt se sont hâtés de les éloigner à nouveau les unes des autres. C'est ce qui arrive encore hélas! tous les jours, même après la prédication de l'Évangile, chez ceux qui sont restés réfractaires à la doctrine, ou qui, l'ayant apprise, n'ont pas le courage de la vivre.

Pour que l'amour du prochain soit constant et fort, il faut qu'il s'appuie solidement sur quelque chose d'immuable et d'éternel, qu'il soit la forme humaine, la forme sociale et, pour ainsi dire, l'émanation de l'amour divin.

« Quelles discussions, s'écrie Augustin, quelles doctrines des philosophes, quelles lois d'une nation quelconque, peuvent-elles être comparées à ces deux préceptes, dont le Christ a dit qu'ils renferment toute la loi et tous les prophètes : « Vous « aimerez le Seigneur votre Dieu, de tout votre cœur, de tout « votre esprit, de toute votre âme, et votre prochain comme « vous-mêmes (S. Matth., XXII, 37)...

« ... Là est le salut des sociétés et des États qui ne peuvent se former et se conserver que sur les fondements et par les liens de la foi, que par un accord unanime pour le bien commun, par l'amour de Dieu qui est le véritable et souverain bien, et par celui qui doit porter tous les hommes à se chérir entre eux en confondant leur amour dans Celui à qui ils ne peuvent cacher la sincérité de leurs sentiments[2] ».

1. *Epistola* 155, 14; P. L., 670. Il s'agit de Cicéron et de Térence. « *Homo sum* », etc.

2. *Epistola* 137, 17; P. L., XXXIII, 524.

*
* *

Nous avons trouvé la justice à la base du Pouvoir. Nous trouvons la charité à son sommet. Appuyant ses principes sur la première, épanouissant son action par la seconde, il est solidement armé pour faire converger ses trois devoirs : *imperandi, providendi, consulendi*, vers le but qu'il doit atteindre.

Ce but n'est pas autre chose que le bonheur des citoyens. Et ce bonheur est fait de trois biens que les hommes cherchent toujours sans les trouver jamais, parce qu'ils ne les cherchent pas où ils sont : *l'ordre, l'union, la paix*. Trois biens, d'ailleurs, qui se conditionnent, se continuent, se complètent l'un l'autre. L'ordre s'obtient par l'union ; et l'union se réalise par la paix. Saint Augustin a exprimé cet enchaînement dans une de ces formules métalliques dont il a le secret. Après avoir dit que la paix est, de tous les biens, le plus lointain peut-être, mais le plus recherché[1], et que l'humanité toute entière attache à ce mot magique et décevant la somme des plus purs bonheurs dont elle rêve, il écrit : « *Pax civitatis ordinata imperandi atque obediendi concordia civium*. La paix de la cité est la concorde bien ordonnée de ceux qui commandent et de ceux qui obéissent[2]. »

L'ordre « est cette disposition qui assigne sa place à chacune des choses existantes, selon leurs ressemblances ou leurs différences[3]. » Si l'on se souvient de la définition de la justice « *virtus quae tribuit cuique quae sua sunt* », on remarque que l'ordre est la première mise en œuvre de la justice dans l'organisation de la cité. Or il en est des hommes dans la cité, comme des choses dans la nature. Chacun y a son rang, sa place, son rôle qu'il doit tenir et garder de son mieux, selon le pacte social qui le régit. Ce pacte reconnaît des droits et fixe des devoirs. Il ne faut ni abuser des uns, ni se soustraire aux

1. *De Civitate Dei*, XIX, 12 ; P. L., XLI, 638.
2. *Ibid.*, XIX, 13 ; P. L., XLI, 640.
3. *Ibid.*

autres. Le pacte établit des institutions. Il faut les respecter et les soutenir. Tout se tient dans l'organisme social. Les pièces s'y commandent les unes aux autres. Si l'une d'entre elles ne fonctionne pas ou fonctionne mal, tout l'organisme est faussé[1]. C'est le désordre, l'anarchie, et, à brève échéance, l'effondrement. Si toutes fonctionnent bien, si leur jeu est régulier, si chaque citoyen, du plus petit jusqu'au plus grand, s'acquitte du rôle qui lui a été assigné, sans en amoindrir comme sans en exagérer l'importance, heureux d'ajouter son effort personnel à l'effort collectif de la cité, il n'y aura ni trouble, ni arrêt, ni à-coup dans la machine sociale, ce sera vraiment la « *tranquillitas ordinis* », cette tranquillité de l'ordre que saint Augustin et tous les philosophes proclament la première condition du bonheur.

L'union est la seconde. Elle consiste dans l'accord harmonieux des âmes. Elle est à l'ordre ce que la fleur est à la tige. L'ordre la contient, mais elle en est la radieuse éclosion. Pour que les rouages matériels de la cité donnent par leur stabilité, leur équilibre, leur précision, un plein rendement, il faut que les cœurs battent à l'unisson. La communauté des intérêts, des devoirs, des dangers les rapproche, mais ce rapprochement n'est pas l'union. Il associe les idées, groupe les énergies, condense les efforts, et fournit ainsi une solide armature morale aux institutions; mais il ne réalise pas cette unité profonde qui seule peut donner à un pays le même élan et le même rythme. Pour réaliser cette unité, il faut que le fil mystérieux d'un même amour relie les âmes les unes aux autres. « La Concorde, a écrit Cicéron, n'est pas possible sans la Justice[2] ». Saint Augustin en convient, mais il ajoute une autre condition : la charité[3]. La Concorde, proclame Scipion, au second livre du *de Republica*, est comparable à un concert. Saint Augustin fait sienne cette ingénieuse comparaison et l'incorpore tout entière, sans en changer un mot, dans sa théorie : « Comme

1. *De Civitate Dei*, XIX, 13; P. L., XLI, 640.
2. *De Republica*, II... *de Civitate Dei*, II, 21; P. L., XLI, 67.
3. *De Civitate Dei*, XIX, 17; P. L., XLI, 645-646.

dans un concert, les instruments ou les voix doivent garder un certain accord dans la variété des tons, à moins de blesser une oreille exercée, et que l'harmonie elle-même naît de cet accord de sons très divers ; ainsi dans un État, il se forme comme un concert qui résulte de l'accord des divers ordres de citoyens, grands, petits, intermédiaires. Ce que l'on nomme harmonie dans la musique s'appelle concorde dans l'ordre politique, et c'est la garantie la plus sûre et la plus solide du salut d'une république[1]. »

Mais saint Augustin élève et spiritualise la comparaison. Du concert des classes et des partis, cher à Cicéron, il fait un concert d'âmes. Ce concert n'est guère possible que dans la Cité de Dieu, mais le saint docteur précise que les communications entre cette Cité et les cités de la terre se multipliant de plus en plus, il n'est pas impossible de l'organiser, partiellement du moins, ici-bas. « Cette grande union, la plus conforme à l'ordre et la plus intime, la société céleste en jouit déjà en accomplissant son pèlerinage sur la terre. C'est de cette foi qu'elle vit dans la justice, lorsqu'elle rapporte à la paix du Ciel tout ce qu'elle fait de bien envers Dieu et envers le prochain, car sa vie est de toute manière une vie sociale[2]. » Cette union qui prend racine au plus intime des cœurs « *concordissima* », et qui est la plus conforme à l'ordre « *ordinatissima* » conduit à la paix, à la vraie, à la profonde, à la seule qui mérite ce beau nom « *quae sola pax habenda atque dicenda sit*[3]. »

La paix est avant tout, en effet, une affaire d'âme. Elle est équilibre, harmonie, sécurité. Mais cet équilibre et cette harmonie que les hommes rêvent pour leurs institutions, sont conditionnés par l'équilibre et l'harmonie des consciences. Les ennemis de la paix : l'envie, la haine, la rapacité, l'esprit de domination, sont intérieurs. Ils s'installent dans le cœur de l'homme et le ravagent avant de ravager les cités. « Tous les sentiments

1. *De Republica*, II... *de Civitate Dei*, II, 21 ; P. L., XLI, 67.
2. *De Civitate Dei*, XIX, 17 ; P. L., XLI, 646.
3. *Ibid.*

voluptueux, tous les mouvements désordonnés de l'esprit qui provoquent des séditions quotidiennes, sont comme le peuple de cette cité. Et tous ces maux n'existeraient pas dans les cités corrompues, s'ils n'existaient d'abord dans les hommes qui sont les éléments et les principes de la cité[1]. » Le seul moyen d'éviter les désordres de la rue et de prévenir la guerre, est donc de désarmer les cœurs. Œuvre difficile. « On ne peut commander aux vices sans les combattre et sans les vaincre. Mais même après la victoire qui asservit ces ennemis intérieurs, ne se glisse-t-il pas dans ce lieu d'infirmité qu'est le cœur, je ne sais quel germe de rébellion?... Les vaincus ne laissent pas la sécurité après leur défaite; ils ont besoin pour rester maîtrisés, de l'inquiète vigilance du vainqueur[2]. » Œuvre nécessaire pourtant et que les âmes, avides de paix, doivent accomplir sans faiblesse. La paix de la Cité et la paix du monde sont la résultante de toutes ces victoires intérieures. Or Celui-là seul peut pacifier les cœurs qui en inonde de sa grâce tous les replis. Saint Augustin le rappelle en termes émouvants au préfet d'Afrique, Macédonius.

« Si toute la prudence avec laquelle vous cherchez à être utile aux hommes; si tout le courage que vous déployez contre vos adversaires; si la modération qui, au milieu de la perversité du siècle, vous préserve de toute corruption; si la justice par laquelle dans vos jugements vous rendez à chacun ce qui lui appartient ont pour but de procurer à ceux à qui vous voulez du bien la santé du corps, la sécurité et la paix contre les attaques des méchants; si tous vos efforts tendent uniquement à ce qu'ils aient des fils croissant comme de nouvelles plantes, des filles parées et ornées comme un temple, des celliers si pleins qu'ils se déversent les uns dans les autres, des brebis fécondes, de grasses génisses, des places publiques où l'on n'entende ni bruit ni clameurs..., vous n'aurez pas de véritables vertus, comme ceux pour lesquels vous vous donnez tant de

1. *Enarratio in Psalmum*, IX, 8; P. L., XXXVI, 120.
2. *De Civitate Dei*, XIX, 27; P. L., XLI, 657-658.

peine n'auront pas de vrai bonheur..... Mais si, comprenant à qui vous devez les qualités qui vous distinguent, vous les rapportez à son culte, même dans les honneurs et les dignités dont vous jouissez sur la terre, si par l'exemple de votre vie religieuse vous amenez les hommes à le servir avec fidélité soit en les effrayant de salutaires menaces, soit en consultant avec zèle leurs intérêts, soit en échauffant leur ardeur, si en leur procurant une vie calme et tranquille vous n'avez pas d'autre but que de les rendre dignes de Celui auprès duquel ils trouveront le bonheur, alors vos vertus seront véritables[1]. »

Ce texte a l'heureux privilège de résumer en formules expressives la nature, les attributions et le but du Pouvoir : Le pouvoir vient de Dieu ; il commande au nom de Dieu ; il est juste et charitable pour obéir à Dieu ; il sert, il se dévoue, il se sacrifie pour collaborer avec Dieu ; il cherche l'ordre, l'union, la paix, pour constituer la Cité d'ici-bas, sur le modèle de la Cité de Dieu. Saint Augustin a condensé en quelques lignes l'essentiel de sa théorie de l'Autorité.

*
* *

Nous allons le voir maintenant prendre un malin plaisir à faire postuler par Cicéron lui-même la thèse de l'État chrétien.

Cicéron a écrit au premier livre du *de Republica* : « L'État est la chose du peuple (*respublica*), fondée sur la communauté des intérêts. » Première conséquence de la définition : Là où il n'y a pas de peuple, il ne saurait y avoir d'État. Qu'est-ce donc que le peuple ? « Une association fondée sur le droit », répond Cicéron. Deuxième conséquence : Là où il n'y a pas de droit, il n'y a pas de peuple. Mais le droit lui-même, qu'est-il ? La Justice, répond l'Antiquité tout entière. Troisième conséquence : Là où il n'y a pas de justice, il n'y a pas de droit. Mais la Justice, enfin, en quoi consiste-t-elle ? Assurément, affirment tous les hommes, à rendre à chacun ce qui lui est

1. *Epistola* 155, 10-12 ; P. L., XXXIII, 670.

dû ; à chacun, c'est-à-dire, à soi-même, aux autres et... à Dieu. Dernière conséquence : Là où on ne rend point à Dieu le culte qui lui est dû, il n'y a pas de justice. « Quelle est donc chez l'homme cette justice qui soustrait l'homme lui-même au vrai Dieu, et l'asservit aux esprits immondes? Est-ce là rendre à chacun ce qui lui est dû? L'homme qui ravit un fonds à celui qui l'a acheté et le donne à un autre qui n'y a aucun droit est injuste, et l'homme qui se soustrait à l'autorité de Dieu son Créateur et qui se met au service des mauvais esprits serait juste[1]? »

On voit l'ironique et irréfutable conclusion : Pas de Dieu, pas de Justice; pas de Justice, pas de Droit ; pas de Droit, pas de peuple; pas de peuple, pas d'État[2]. Cicéron avait bien raison de s'écrier : « A Rome, il y a beau temps que nous n'avons plus de République[3]. »

Saint Augustin, qui ne dédaignait pas, à ses heures de récréation, de jongler avec les syllogismes, jouit malicieusement de la boutade du politicien désabusé et profite de sa mauvaise humeur pour lui faire supprimer sept siècles de République. Mais il arrête vite son jeu. Il lui suffit d'avoir montré que les définitions païennes de l'État postulent si nettement Dieu, que, Lui absent, l'État tend naturellement à se dissoudre. Son vrai but est de prouver que les pressentiments des idéalistes païens sont devenus une réalité avec le Christianisme. « Si on retire, écrit-il, la définition de Cicéron et qu'on en donne une autre pour déterminer le sens du mot « peuple »; si, par exemple, on dit « le peuple est l'association d'une multitude raisonnable « qui s'unit pour jouir en commun et d'un même cœur des « choses qu'elle aime », assurément pour voir ce qu'est chaque peuple, il faut examiner quelles sont les choses qu'il aime... On peut nommer peuple l'association susdite, mais ce peuple sera d'autant meilleur qu'il est plus uni dans

1. *De Civitate Dei*, XIX, 21 ; P. L., XLI, 648-649.
2. *Ibid.*
3. Cicéron, *de Republica*, V, fragment. — *De Civitate Dei*, II, 23; P. L., XLI, 71.

l'amour des choses meilleures, et d'autant plus mauvais qu'il est plus uni dans l'amour des choses mauvaises... Le peuple romain est donc un peuple, et son gouvernement, un État. Mais qu'a-t-il aimé aux premiers temps de son origine et dans ceux qui l'ont suivie, et par quelles mœurs et quelle religion en est-il venu aux plus sanglantes séditions et de là aux guerres sociales et civiles, de manière que cette concorde qui est en quelque sorte le salut d'un peuple, a été brisée et absolument détruite?... Or, ce que je dis du peuple romain, je le dis et le pense naturellement des Athéniens et, en général, de tous les Grecs; je le dis et le pense également des Égyptiens et de cette ancienne Babylone des Assyriens[1]. »

Ces peuples n'ont eu qu'une justice réduite et qu'un idéal inférieur[2]. Ils étaient condamnés, malgré leurs succès, à une décadence rapide[3]. Il leur manquait, pour se survivre et maintenir leur prospérité, ce ferment de vertu et d'enthousiasme qui garde les peuples jeunes[4] et que Dieu seul dispense. C'est ce ferment divin qui fait la force et assure la stabilité de l'État chrétien. En installant le vrai Dieu au cœur de ses institutions l'État chrétien met en pleine valeur et en pleine réalisation les quatre vertus platoniciennes. « Dans cette vie, écrit saint Augustin, la vertu consiste à aimer ce qui doit l'être. Savoir le choisir, c'est la prudence; n'en être détourné par aucune difficulté, c'est la force; n'en être distrait par aucun plaisir, c'est la tempérance; par aucun orgueil, c'est la justice. Que devons-nous donc choisir comme le plus digne de notre amour, sinon ce que nous trouvons de meilleur, c'est-à-dire Dieu? Lui préférer ou lui égaler quelque chose, c'est ne pas savoir nous aimer nous-mêmes. Nous consultons d'autant mieux notre bien que nous allons avec plus d'empressement vers ce Dieu dont rien n'égale la bonté. Mais ce n'est pas en marchant que nous allons vers lui, c'est en aimant... Ce ne sont pas nos

1. *De Civitate Dei*, XIX, 24; P. L., XLI, 655.
2. *Ibid.*, II, 20; P. L., XLI, 65.
3. *Ibid.*
4. *Sermo* 32, 28; P. L., XXXVIII, 207.

pieds, mais nos mœurs qui nous permettent d'aller vers Celui qui est présent partout[1]. »

L'État chrétien fait mieux encore : A ces vertus, rêvées par Platon et devenues désormais vivantes, il donne un puissant multiplicateur. Car le Dieu qu'il adore n'est pas le Dieu abstrait et lointain que la philosophie antique a entrevu. C'est un Dieu de chair et de sang qui a dit de ses propres lèvres : « Bienheureux les justes... Bienheureux les purs... Bienheureux les pacifiques », qui a fait de la *charité* le premier précepte et du sacrifice le premier devoir, et qui habite dans les âmes, comme en un sanctuaire, pour en rallumer sans cesse les ardeurs. « Si la religion chrétienne était entendue comme elle devrait l'être, écrit saint Augustin à Marcellinus, elle établirait, affermirait, consacrerait, agrandirait une république mieux que n'ont su le faire Romulus, Numa, Brutus et d'autres hommes illustres[2]. »

Est-ce à dire que saint Augustin, hanté par les souvenirs bibliques, rêve d'une théocratie? Non. La royauté du Christ est d'ordre spirituel. Il est le seul maître, mais des âmes. Il exige que les rois lui obéissent, puisqu'ils tiennent de lui leur autorité; mais il leur laisse leur sceptre. Il respecte leur indépendance et leur liberté. « *Et nunc, reges, intelligite.* Je suis constitué roi; mais ne vous affligez pas, rois de la terre, comme d'un empiètement sur vos privilèges. Instruisez-vous plutôt, et comprenez qu'il vous est plus avantageux de vivre sous la tutelle de Celui qui vous donne l'intelligence et l'instruction. L'avantage qui vous en reviendra sera de ne point régner à l'aventure, mais de servir avec tremblement le Seigneur de tous[3]. » L'État chrétien, en effet, n'est pas celui où le Christ règne extérieurement sur la nation par les représentants de son culte; c'est celui où il règne intérieurement dans la conscience du chef, des magistrats et de tous les citoyens.

1. *Epistola* 155, 13; P. L., XXXIII, 671.
2. *Ibid.*, 138, 14; P. L., XLI, 531.
3. *Enarratio in Psalmum*, II, 10; P. L., XXXVI, 72.

*
* *

Pour savoir ce que saint Augustin entend par « Prince chrétien », on n'a pas besoin de recueillir par morceaux sa pensée. Il a pris lui-même la peine d'en brosser un portrait saisissant. « Nous ne disons pas que quelques-uns parmi les empereurs chrétiens ont été heureux, soit parce qu'ils ont régné longtemps, soit parce que, morts dans la paix, ils ont laissé le trône à leur fils, soit parce qu'ils ont vaincu les ennemis de l'État, soit parce qu'ils ont pu réprimer les tentatives de rébellion des mauvais citoyens... Mais nous appelons heureux les princes qui font régner la justice; qui, au milieu des louanges trop flatteuses qu'on leur adresse, des respects trop serviles qu'on leur porte, ne s'enorgueillissent pas, mais se souviennent qu'ils sont hommes; qui se servent de leur puissance pour développer au plus haut point le culte de Dieu et se faire les serviteurs de sa Majesté; qui craignent Dieu, l'aiment et l'adorent; qui préfèrent à leur royauté la possession de ce royaume spirituel où les compétitions ne sont pas à craindre; qui sont lents à punir et prompts à pardonner; qui emploient les châtiments par nécessité, pour le bien de l'État qu'ils doivent défendre et non pour satisfaire leur vengeance; qui pardonnent non pour que le crime reste impuni, mais dans l'espérance que le coupable se corrigera; qui, forcés d'agir avec rigueur, tempèrent cette sévérité par la douceur et la bienfaisance; qui sont d'autant plus retenus dans les plaisirs, qu'ils ont plus de liberté; qui préfèrent commander à leurs passions qu'à tous les peuples de la terre... Tels sont les princes chrétiens que nous appelons heureux; ils le sont, dès ce monde, par l'espérance; ils le seront un jour, en réalité, quand sera arrivé ce que nous attendons[1]. »

Cet idéal a enthousiasmé Bossuet. En quête pour sa « Politique » d'une conclusion qui fût comme la « moelle » de l'Écri-

1. *De Civitate Dei*, v, 24; P. L., XLI, 170-171.

ture il n'a rien trouvé de mieux que d'en transcrire intégralement les formules, et de les proposer à son royal élève comme la charte la plus parfaite de l'autorité et le bréviaire des rois.

*
* *

Les magistrats qui collaborent avec le chef de l'État doivent être naturellement dotés des mêmes qualités que leur maître. Saint Augustin reconnaît que leurs fonctions n'ont rien d'enviable. Bien que déchargées depuis Constantin d'un certain nombre de leurs servitudes, elles n'en sont pas moins, au détriment de la vie intérieure, un lourd souci et, au détriment de la fortune matérielle, une lourde charge. Aussi beaucoup de citoyens s'empressent-ils de les fuir les uns par peur de se ruiner, les autres par des scrupules religieux. Le saint docteur reprend paternellement ces derniers. Leur foi, leur suggère-t-il, a beau, auxiliaire très opportune de leurs intérêts, couvrir de prétextes mystiques leur abstention, ces prétextes s'évanouissent devant l'enseignement formel de l'Église. L'Église enseigne, en effet, que la vie intérieure s'accommode fort bien de toutes les situations et de tous les genres de vie. La sainteté elle-même n'est pas le moins du monde incompatible avec une fonction d'État. Déléguée par l'autorité, cette fonction n'est pas autre chose qu'une mission de la Providence et, faite de renoncement, elle est une des formes les plus belles de la charité. « Nul, écrit Augustin, ne doit être tellement avide de repos, qu'il ne songe plus à l'utilité du prochain et tellement jeté dans l'action qu'il oublie la contemplation de Dieu... Mais dans l'action, ce n'est ni aux dignités, ni aux charges d'ici-bas qu'il faut s'attacher, car tout est vanité sous le soleil : il faut avoir en vue l'œuvre qui s'accomplit par les dignités et par la puissance, et la gérer dans l'ordre et pour l'utilité publique, c'est-à-dire, pour le salut, selon Dieu, de ceux qui sont soumis à la puissance[1]. »

1. *De Civitate Dei*, XIX, 19 ; P. L., XLI, 647.

Qu'on n'oppose donc pas de faux-fuyants d'ordre religieux aux charges que l'État nous impose. Elles n'empêchent personne de se sanctifier. Elles fournissent au contraire de multiples occasions de faire du bien. Il n'est certes pas requis de les quémander, puisqu'elles coûtent tant d'argent. Il est même défendu de les briguer par ambition. Mais c'est un devoir sacré de les accepter, si l'autorité nous le demande. « Les dignités sans lesquelles un peuple ne peut être gouverné, bien qu'on puisse les occuper et les remplir comme il convient, ne peuvent cependant être briguées qu'au mépris des convenances. Si donc personne ne vient nous imposer ce fardeau, appliquons-nous à connaître et à contempler la vérité. Mais si on nous l'impose, acceptons-le par devoir de charité. Toutefois ne renonçons pas entièrement aux charmes de la contemplation, de peur de nous priver de ses douceurs, et de nous laisser accabler par la charge qu'il nous a fallu prendre [1]. »

Durant son long épiscopat, saint Augustin a connu beaucoup de magistrats [2], les uns parce que ses fonctions de « Défenseur de la Cité », le mettaient en rapports étroits avec les autorités civiles, les autres parce qu'il dirigeait leur conscience. Il n'a guère que des éloges pour leur sagesse et leur dévouement. Sa correspondance est pleine de mots aimables, d'appellations affectueuses, de ces expressions du cœur qui traduisent une confiance sans limite. Il est si fier de les voir, enfants de la Cité de Dieu, servir la cité des hommes, qu'il ne peut s'empêcher de les proposer en exemple à ses fidèles. « L'empire terrestre, dit-il, a plusieurs de nos citoyens qui administrent ses affaires. Combien de chrétiens, en effet, combien d'hommes vertueux qui sont dans les villes qu'ils habitent... magistrats, juges, chefs d'armée, comtes et rois. Tous sont justes et bons, et ils n'ont dans le cœur que les très glorieuses paroles qui ont été dites de vous, ô Cité de Dieu. Ils font, en quelque sorte, les corvées dans les villes où ils passent, et les docteurs de la

1. *De Civitate Dei*, XIX, 19; P. L., XLI, 647.
2. Macédonius, Bonifacius, Marcellinus, Dulcitius, etc., etc.

Cité sainte leur ordonnent d'y garder la foi qu'ils doivent à ceux qui sont placés au-dessus d'eux « soit au roi, parce qu'il « est souverain, soit aux chefs parce qu'ils ont été envoyés « par lui pour punir les méchants et honorer les bons (*I Petri*, II, 13)[1]. »

« Tous sont justes et bons ». Jolie hyperbole, échappée dans un mouvement oratoire au généreux évêque. Il la corrige dans une de ses lettres où, froidement, il dit leur fait à certains fonctionnaires véreux.

« Il y a des personnes d'un rang inférieur, écrit-il, qui sans scrupule reçoivent des deux parties... Ce sont ces avantages qui engagent et retiennent dans ces fonctions beaucoup de personnes nécessaires aux choses humaines[2]. »

Ces magistrats n'avaient probablement pas lu le *de Ordine* d'Augustin. Ils y auraient trouvé d'intéressantes indications sur la manière de se préparer aux fonctions publiques.

Le saint docteur exige avant tout du futur magistrat une haute valeur morale et, dans la liste des qualités qu'il recommande, il démarque de très près, tout en le complétant par les leçons de l'Évangile, le *de Officiis* de Cicéron.

« Les jeunes gens, écrit-il, qui désirent acquérir cette formation, doivent éviter les plaisirs de la chair, les excès de la table, la licence dans les paroles, l'immodestie dans la tenue, la vaine passion du jeu, l'engourdissement du sommeil et de la paresse, la jalousie, la calomnie, la haine, la recherche ambitieuse des honneurs et des dignités, et même le désir immodéré des louanges... Qu'ils regardent comme de leur famille ceux qui leur sont soumis, qu'ils soient dévoués à leur service comme s'ils rougissaient de commander, qu'ils évitent avec soin les inimitiés, les supportent avec patience et les éteignent au plus tôt. Dans tout commerce avec les hommes, qu'ils soient fidèles à l'observation de cette formule générale : Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît ; qu'ils n'aspirent point à

1. *Enarratio in Psalmum* 61, 8 ; P. L., XXXVI, 735.
2. *Epistola* 153, 24 ; P. L., XXXIII, 664.

l'administration de l'État avant d'être parfaits et qu'ils se hâtent de le devenir dès qu'ils sont arrivés à l'âge sénatorial, ou plutôt dans la jeunesse[1]. »

Comme on le voit, saint Augustin ne demande aux magistrats rien moins que la perfection. Et encore cette perfection morale ne suffit pas. Elle doit se doubler d'une haute culture intellectuelle. Ici le grand évêque se souvient de la *République* de Platon. Avant d'aborder les affaires publiques, le jeune homme doit se perfectionner longuement dans toutes les branches de l'enseignement : étudier la grammaire, la littérature, l'histoire, la dialectique, la rhétorique, la musique, la poésie, la géométrie, l'astronomie et surtout la philosophie[2]. C'est l'ordre même que suit Cicéron dans le *de Oratore*. Mais saint Augustin en change l'orientation en faisant d'une plus parfaite connaissance de Dieu le but des sciences humaines. Ce but surnaturel n'empêche d'ailleurs pas ces sciences d'être d'une utilité souveraine pour les affaires d'ici-bas. Elles affranchissent l'esprit, épurent le goût, affinent le jugement, donnent ce sens de la mesure et de la précision qui permet de juger à leur juste valeur les idées et les hommes. Elles sont, de ce chef, la préparation toute indiquée à la science la plus difficile de toutes : la science du gouvernement.

« J'avais complètement oublié, écrit saint Augustin, une chose des plus importantes que je ne cesse, vous le savez, d'admirer et de louer dans Pythagore : c'est que ce philosophe... n'enseignait à ses disciples la science du gouvernement qu'en dernier lieu et quand ils étaient déjà savants, parfaits, sages et heureux. Il y voyait tant d'orages, qu'il ne voulait y exposer qu'un homme armé d'une sagesse presque divine[3]. »

La science, la perfection morale, une sagesse presque divine, le bonheur, ces quatre mots, dont le dernier signifie dans le vocabulaire augustinien la paix du cœur, sont la charte de la magistrature. Ce que peut une élite de magistrats pour la prospérité et

1. *De Ordine*, II, 20, 54; P. L., XXXII, 1020.
2. *Ibid.*, *passim*.
3. *Ibid.*, II, 20, 54; P. L., XXXII, 1020.

le salut d'un pays, les vieux Romains l'ont montré. « Pendant la seconde guerre punique, la terreur s'empara des esprits qui, détournés des troubles intérieurs par des soins plus importants, se calmèrent; et ainsi se rétablit la concorde entre les citoyens. Mais alors il n'y avait qu'un petit nombre d'hommes, gens de bien à leur manière, qui étaient chargés de l'administration de l'État. Par leur activité et la sagesse de leurs conseils, ils firent fleurir la République[1]. »

Ne serait-il pas possible, songeait Augustin, en présence des malheurs de sa patrie — Rome quand il écrivait ces lignes venait d'être prise par Alaric — de ressusciter ce passé de gloire et de redresser, comme autrefois, l'Empire romain? L'élite de citoyens qui sauva Rome d'Annibal ne peut-elle donc se retrouver pour la sauver des Barbares? Le christianisme a pour privilège d'élever les cœurs et de tremper les volontés. Ne fera-t-il pas surgir des sauveurs? Nous verrons que saint Augustin l'espérera jusqu'à son dernier souffle. Nous voudrions souligner, pour l'instant, comme conclusion de notre exposé, le caractère de ses idées sur l'Autorité. Elles sont d'allure tranquille et sereine. Mais nous y trouvons des traces de préoccupation et d'angoisse. Elles ont une portée générale et valent pour tous les pays et pour tous les temps. Mais nous sentons bien que, dans l'esprit de saint Augustin, elles valent surtout pour son temps et pour son pays. Il veut que le Pouvoir soit prêt à tous les dévouements et à tous les sacrifices, que l'État soit riche de vertus et d'énergie, que l'administration soit peuplée d'hommes de haute culture et de grand caractère; il veut surtout que le christianisme soit la force vive, et pour ainsi dire l'âme de la nation. Il pense, en posant ces principes, au bonheur des peuples et au progrès de l'humanité. Mais soyons assuré qu'au fond de lui-même, dans le coin de son cœur où il cache sa tristesse, il pense surtout au salut de son pays.

1. *De Civitate Dei*, v, 12; P. L., XLI, 154.

CHAPITRE II

LA LOI

Les devoirs si nombreux de l'autorité lui donnent autant de droits. Du fait qu'elle a la charge de maintenir l'ordre, d'établir la concorde, d'assurer la paix, de promouvoir sans relâche et sans faiblesse les vertus civiques, elle a le droit de prendre toutes les mesures, même les plus énergiques, qui lui permettront de l'accomplir. Ces mesures portent le nom de Lois, qui vient, nous dit Cicéron[1], du verbe « *legere* », choisir, et qui exprime en effet le choix que fait l'autorité des moyens les plus propres à organiser la vie et à développer la prospérité de la nation. C'est par ce choix qu'elle précise son but et fixe ses volontés. Le propre de la Loi est de déterminer, en effet, en formules courtes et expressives, ce que, par ordre supérieur et dans l'intérêt du pays, tous les citoyens sans exception doivent faire ou éviter.

I

A l'origine, l'autorité étant, comme nous l'avons vu, étroitement liée au culte, la loi eut un caractère nettement religieux. Tous les peuples croyaient tenir leur code des dieux. Minos n'était que le porte-parole de Jupiter, Lycurgue d'Apollon, Numa de la nymphe Égérie. Et de fait, toute la législation civile était le corollaire de la législation religieuse. Propriété, famille, testaments, tout ce qui touchait à la vie civique et sociale de la nation, était réglementé par les livres sacrés[2]. Il n'y

1. Cicéron, *De Legibus*, I, 6.

2. *Ibid.*, II, 9, 19, 20, 21. — *Pro Domo*, 12. — Denys, II, 73. — Tacite, *Annales*, I, 10. — Dion Cassius, XLVIII, 44. — Aulu-Gelle, V, 19.

eut pas de longtemps d'autres jurisconsultes que les Pontifes; et même quand le droit civil prit, avec la loi des Douze-Tables et la loi des Décemvirs, conscience de son indépendance et de sa personnalité, le droit pontifical sut si bien s'enlacer à lui, que la jurisprudence ne put jamais les séparer complètement l'un de l'autre. On ne pouvait être bon Pontife, nous dit Cicéron, si on ne connaissait pas le droit, et réciproquement, on ne pouvait pas connaître le droit si on ne savait pas la religion[1].

Même quand elle ne traitait que de choses profanes, la loi ne pouvait avoir de valeur juridique, si elle n'était pas consacrée par la religion. Les Pontifes devaient en approuver les termes et les augures, attester qu'elle avait la faveur des dieux. Un jour que les tribuns du peuple voulaient faire voter une loi, un patricien leur dit ; « Quel droit avez-vous de faire une loi nouvelle ou de toucher aux lois existantes? vous qui n'avez pas d'auspices, vous qui dans vos assemblées n'accomplissez pas d'actes religieux, qu'avez-vous de commun avec la religion et toutes les choses sacrées parmi lesquelles il faut compter la loi[2]. »

Ainsi placée sur le plan de la religion, la loi, comme toute formule rituelle, est immuable et intangible. On a beau la surcharger d'articles nouveaux qui la transforment, la contredisent, l'annulent, elle garde jalousement ses syllabes primitives, et continue à les aligner dans tous les codes[3]. Et c'est ce qui rend si difficile l'étude du droit romain. En revanche, elle se dispense de donner des considérants. Comme les dieux, dont elle émane, elle n'a aucune raison à fournir ni aucun compte à rendre. Elle n'a pas besoin, pour s'imposer, d'un acquiescement de la conscience. Il lui suffit d'un acte de foi.

Aussi est-il inutile d'en pénétrer le sens ou d'en dégager l'esprit : c'est la lettre, et la lettre seule qui compte. Les mots qui l'expriment ont, en effet, comme ceux d'une prière, quel-

1. *De Legibus*, II, 19. « *Pontificem neminem bonum esse nisi qui jus civile cognoscit.* »

2. Denys, X, 4. — Tite-Live, II, 41.

3. Aulu-Gelle, XI, 18.

que chose de sacramentel. Il suffit d'en supprimer une syllabe pour que la loi entière s'effondre. On voyait, nous dit Gaius [1], des gens perdre leur procès, bien qu'ils eussent le droit pour eux, parce qu'une distraction enfantine leur faisait changer un mot à la loi.

Ce dernier caractère de la loi ne fait qu'en accentuer la tyrannie. Elle enserre le citoyen antique dans un réseau infranchissable de devoirs, ne lui laissant ni la liberté de sa raison, ni celle de sa conscience. Elle exerce au plus intime de son âme, au point vital de sa foi religieuse, une telle pression qu'elle l'entraîne automatiquement à l'obéissance la plus absolue.

* * *

Les philosophes n'ont pas songé un instant à discuter ni l'autorité de la loi, ni la nécessité de l'obéissance. Ils se sont préoccupés simplement de leur trouver des fondements rationnels. Et tout d'abord ils ont nettement séparé le droit civil du droit religieux.

« Nous laissons à Apollon Delphien, écrit Platon, le soin de faire les lois les plus grandes et les plus belles. Ce sont celles qui regardent la construction des temples, les sacrifices, le culte des dieux et des génies, les funérailles, les cérémonies qui servent à apaiser les Mânes des morts... Quant à nos devoirs envers nos parents, nos proches, nos amis, nos concitoyens, c'est à nos lois que le détail en appartient [2]. »

« Quelle exagération dans les Scévola, tous deux pontifes et tous deux très habiles dans le droit, proteste Cicéron. « Souvent, « dit le fils de Publius, j'ai ouï dire à mon père qu'on ne peut « être bon pontife si l'on ne sait le droit civil. » Quoi? tout entier? et pourquoi? Que fait au pontife le droit des mers, des eaux ou tout autre? C'est donc seulement la partie du droit qui se lie à la religion; mais combien c'est peu de chose! les

1. Gaius, *Inst.*, IV, 11.
2. Platon, *Rép.*, IV, 4.

sacrifices, je crois, les vœux, les féries, les sépultures, et autres objets pareils ! D'où vient l'importance qu'on y donne, quand le reste en a si peu[1]. »

Platon fait la part belle au droit religieux, tandis que Cicéron semble en restreindre l'importance. En fait, tous les deux en reconnaissent la haute valeur, et même la primauté, puisqu'ils lui donnent la première place dans leur plan de législation. La religion était, en effet, à leurs yeux, partie intégrante de l'État et, en raison de leur antiquité et de leur caractère, ses lois rituelles devaient avoir le pas sur les autres articles du code. Mais — tous les deux le notent bien — ces lois doivent être rassemblées dans un chapitre distinct, et ne plus empiéter sur les autres. Car les lois purement civiles n'ont ni la même origine, ni le même caractère, ni le même but.

Les dieux n'ont pas pris la peine de les dicter, comme l'ont cru nos pieux ancêtres. Mais ils ont fait mieux : ils ont promulgué une loi, éternelle comme eux, qui règle, une fois pour toutes, ce qui est juste et ce qui est injuste. Et cette loi, ils l'ont inscrite au plus intime de notre conscience, nous permettant ainsi de la connaître et d'en faire dériver toutes les autres lois. « Quant au droit fondamental, écrit Cicéron, dérivons-le d'abord de cette loi suprême, née pour tous les siècles, avant qu'aucune loi eût été écrite, avant qu'aucune cité ait été fondée[2]. » Platon l'avait dit avant lui. Précisant la nature de cette loi divine il notait qu'elle était l'expression non pas de la volonté, mais de la raison de Dieu, et que notre raison, étant une étincelle de cette raison souveraine, devait seule avoir part, elle aussi, à la confection des lois humaines. C'était un principe tout nouveau. La loi ne doit plus son autorité à la puissance trop souvent capricieuse et tyrannique du législateur, mais à la sagesse et à la justice que sa raison y aura introduites[3]. Aristote exprime la même idée dans sa *Politique*. « Quand on veut, dit-il, que la loi commande, c'est vouloir que Dieu

1. Cicéron, *de Legibus*, II, 19.
2. *Ibid.*, I, 6.
3. Platon, *Lois*, IV, 6, commenté par Cicéron, *de Legibus*, II, 4.

et la raison commandent seuls ; mais quand on donne la supériorité à l'homme, c'est la donner, tout à la fois à l'homme et à la bête. Le caprice a quelque chose de bestial ; la passion pervertit les magistrats et les hommes les meilleurs ; l'intelligence sans passion, voilà la loi[1]. » Et c'est la thèse que Cicéron adopte dans son *de Legibus*. « Qu'y a-t-il, je ne dis pas dans l'homme, mais dans le ciel et sur la terre de plus divin que la raison ? la raison qui, lorsqu'elle a pris sa croissance et son perfectionnement, se nomme proprement la sagesse. Il y a donc, puisque rien n'est meilleur que la raison, et que la raison est dans Dieu et dans l'homme, une première société de raison de l'homme avec Dieu. Or là où la raison est commune, la droite raison l'est aussi, et comme celle-ci est la loi, nous devons par la loi nous regarder, nous autres hommes, comme en société avec les dieux[2].

Seulement Cicéron, orienté dans ses recherches par la doctrine stoïcienne, a examiné avec beaucoup plus de profondeur la promulgation intérieure de la loi de Dieu dans l'âme humaine.

Platon estimait que seule une élite de sages avait reçu assez d'intelligence pour bien comprendre cette loi et élaborer à sa lumière le code qui doit régir la société. Aristote pensait que le privilège de la sagesse et de la modération ayant été réservé à la classe moyenne, elle seule peut trouver dans sa raison et dans sa conscience les principes d'une législation.

Cicéron juge, tout au contraire, que le droit faisant partie de notre nature[3] et étant inséparable de notre raison, est le patrimoine commun de l'humanité. « Que si, dit-il, conformant leur jugement à la nature même, les hommes pensaient, comme dit le poète, que rien d'humain ne leur est étranger, le droit serait également respecté par tous, car à tous ceux à qui la nature a donné la raison, la droite raison a été donnée, et par conséquent la loi, qui n'est que la droite raison en tant qu'elle

1. Aristote, *Politique*, III, XI, 4.
2. Cicéron, *de Legibus*, I, 8.
3. *Ibid.*, I, 12.

commande ou qu'elle interdit, et avec la loi, le droit. Or tous ont la raison : donc le droit a été donné à tous[1]. »

Cicéron a tiré de cet axiome sa magnifique théorie du droit naturel. Fondé sur le droit divin, dont tous ses principes émanent[2], il est la grande source et la grande règle du droit positif.

« La loi n'est point une imagination de l'esprit humain, ni une volonté des peuples, mais quelque chose d'éternel qui doit régir le monde entier par la sagesse des commandements et des défenses...[3]. La loi est la distinction du juste et de l'injuste, modelée sur la nature, principe immémorial de toutes choses et règle des lois humaines, qui infligent une peine aux méchants, et garantissent la sécurité des gens de bien[4]. »

Cette théorie du droit naturel a eu la bonne fortune de passer dans le droit romain, grâce aux juristes stoïciens du troisième siècle. « Vivre honnêtement, dit Ulpien, ne faire de tort à personne, rendre à chacun ce qui lui est dû, sont les principes universels du Droit[5]. » « On définit le droit naturel, affirme Gaïus, celui que la raison naturelle établit entre les hommes[6]. » « La société, déclare Papinien, repose sur un certain droit de fraternité[7]. » Peu à peu, sous l'influence de la philosophie, on substituait au droit littéral, une justice plus rationnelle et plus humaine.

* * *

C'était le temps où le Christianisme enseignait, avec un succès grandissant, sa doctrine de justice et de charité. La persécution l'empêchait d'en faire passer l'esprit dans le code. Mais il en pénétrait les âmes et préparait ainsi l'avenir. Le droit, d'ailleurs — nous parlons du droit public — ne l'intéressait

1. Cicéron, *Legibus*, 1, 13.
2. *Ibid.*, 1, 8; 11, 4.
3. *Ibid.*, 11, 4.
4. *Ibid.*, 11, 6.
5. *Institut.*, l. I, t. 1, § 3.
6. *Digeste*, l. XLVIII, t. 9, 5.
7. *Ibid.*, l. XVII, t. 2, § 3.

qu'indirectement. Il avait sa Loi à lui, une loi parfaite, que le Fils de Dieu lui avait donnée et qui suffisait largement à organiser sa vie et à nourrir son apostolat.

Cette loi est la fille d'une autre, beaucoup plus ancienne et que Dieu lui-même avait dictée à Moïse sur le Sinaï. Dieu s'était donné cette peine, parce que la loi éternelle et la loi naturelle ne suffisaient plus à régler la vie morale et civique du peuple hébreu. Ce peuple connaissait ces deux lois. Elles avaient été sa charte depuis l'origine [1]. La révélation divine lui en avait précisé le contenu [2]. Mais sa conscience s'étant déformée, il était devenu nécessaire de le remettre sévèrement en présence de ses obligations. La loi de Moïse rappelle dans le Décalogue tous les préceptes du droit naturel et promulgue toutes les prescriptions morales, politiques, militaires, liturgiques, judiciaires [3], que doit observer le peuple juif jusqu'à l'arrivée du Messie. Divine, elle restera toujours, comme un dépôt sacré, à la garde du sacerdoce. Les Prêtres auront le privilège de l'expliquer, de l'interpréter, de l'appliquer [4]. Et naturellement — le Christ le leur reprochera plus tard — ils ne s'attacheront qu'à la lettre. Mais les événements finirent par briser les cadres trop étroits de cette jurisprudence. Les bouleversements politiques, l'exil, l'occupation étrangère, les changements de mœurs, exigèrent un droit nouveau. Ce droit, nommé Halacha, échappa au Sacerdoce [5], et devint le privilège d'une classe nouvelle, les Docteurs de la Loi, qui peu à peu, d'ailleurs, disputa aux prêtres la loi de Moïse et réussit à accaparer toute sa jurisprudence.

C'est à ces docteurs de la loi que se heurta Jésus-Christ. « Je suis venu, leur dit-il, non pas pour abolir la loi, mais pour l'accomplir [6]. » Et comme elle s'accomplissait en lui, il en détacha toutes les prescriptions politiques, sociales, économiques,

1. *Genèse*, IX.
2. *Proverbes*, IX, 29 ; *Sagesse*, VIII, 1 ; *Job*, XXVIII-XXX.
3. *Deutéronome, passim ; Lévitique, passim ; Exode*, XX, 17.
4. *Esdras*, II-35-39 ; *Josèphe. Ant.*, IV, VIII, 14.
5. *Mischna-Pirke Aboth*, I, 1.
6. *Math.*, V, 17.

liturgiques dont son royaume spirituel n'avait que faire, et n'en garda que les préceptes du droit éternel et du droit naturel. Puis à ces préceptes, fondés sur la justice et la raison, il donna un esprit nouveau qui devait non seulement les vivifier, mais changer un jour toute la jurisprudence : la charité [1].

Il pratiqua le même détachement à l'égard des lois humaines. Quand on vint lui demander, une pièce de monnaie à la main, s'il était permis de payer le tribut à César, il répondit : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu [2]. » Il reconnaissait ainsi au pouvoir civil le droit de législation et imposait aux chrétiens, en ce qui concerne les lois de ce monde, le devoir de l'obéissance.

C'est la doctrine que prêche saint Pierre : « Soyez soumis à toute institution humaine à cause du Seigneur, soit au roi comme souverain, soit aux gouverneurs comme délégués par lui pour faire justice des malfaiteurs et approuver les gens de bien [3]. » Il ne fait qu'une réserve : « Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes [4]. »

Saint Paul écrit aux Romains : « Celui qui résiste à la puissance, résiste à l'ordre de Dieu [5] », recommande à Tite « la soumission aux princes et aux puissances [6] » et rappelle à Timothée le devoir de la prière à l'égard « des rois et des personnes constituées en dignité, selon qu'il est agréable à Dieu notre Sauveur [7]. »

Les apologistes du second et du troisième siècle, n'ont pas d'autre ligne de conduite. « Nous sommes pourtant les premiers, proteste Justin, à payer les tributs et les impôts à ceux que vous préposez à cet office, comme nous l'avons appris du Christ [8]. » « Nous sommes animés des meilleurs sentiments,

1. *Jean*, IV, 24.
2. *Matth.*, XXII, 21.
3. *I Petri*, II, 13.
4. *Actes*, IV.
5. *Ad Romanos*, XIII, 2-5.
6. Tite, III, 1.
7. *I Timoth.*, II, 1-13.
8. Justin., *Apologie*, I, 17.

déclare Athénagore, à l'égard de Dieu et de votre Empire[1]. » « Nous prions pour les Empereurs, professe Tertullien, demandant pour eux une longue vie, un empire assuré, un Sénat fidèle, un peuple vertueux, une paix universelle[2]. » Ils s'élèvent seulement contre les lois de persécution, en montrent l'injustice et, se souvenant du conseil de saint Pierre, aiment mieux mourir que s'y soumettre. « Nous disons les mêmes choses que les Grecs, dit Justin, et seuls nous sommes haïs pour le nom du Christ. Innocents, nous sommes frappés comme des criminels[3]. » « Nous seuls qu'on appelle chrétiens, se plaint Athénagore, nous sommes, ô empereur, négligés par vous... vous nous laissez piller, chasser, poursuivre, et beaucoup nous font la guerre, simplement pour notre nom[4]. » « *Legis injustae honor nullus* » s'écrie Tertullien[5]. Mais ce farouche défenseur de la justice et de la liberté, se souvenant du Christ, envoyé à la mort par une loi inique, n'ose aller jusqu'à la révolte. « Quelques torches pourtant, dit-il, suffiraient en une nuit à nous venger[6]. » Malgré sa colère il ne songe pas à les allumer.

Quand l'édit de Milan eut fait tomber les préventions des chrétiens contre la législation impériale, l'Église libérée des soucis de la persécution et préoccupée de conquérir les païens cultivés qui lui restaient encore hostiles, s'appliqua à chercher pour sa doctrine des assises philosophiques. Et comme Cicéron restait la grande autorité pour tous les esprits, c'est à lui qu'elle les demanda.

Lactance dans ses *Institutions divines* s'approprie, mot pour mot, la théorie du droit naturel, telle qu'elle est exposée dans le *de Legibus*[7]. Et saint Ambroise habille à la chrétienne sans

1. Athénagore, *Legatio* 37.
2. Tertullien, *Apologie*, 33-34.
3. Justin, *Apologie*, II, 14-15.
4. Athénagore, *Legatio*, I, 1.
5. Tertullien, *Apologie*, 35.
6. *Ibid.*, 37.
7. Lactance, *Instit. div.*, VI, 8. Voir, à ce sujet, le *Lactance* de René Pichon, Paris, 1901.

en changer grand chose les idées du *de Officiis*[1]. Nous allons voir saint Augustin suivre la même méthode et établir sa théorie de la loi sur les principes cicéroniens, éclairés et complétés par les principes chrétiens.

II

Cicéron définit la loi « *ratio summa quae jubet ea quae facienda sunt prohibetque contraria*[2], la raison souveraine qui ordonne ce qu'on doit faire et défend ce qu'on doit éviter ». Et il précise la signification de cette « raison souveraine » en ajoutant « *ratio summa Jovis*[3] » « la raison souveraine de Dieu ».

Saint Augustin s'empare de cette définition « *illa lex*, dit-il, *quae summa ratio nominatur...*[4] *est ratio divina*[5] » et il la complète — en ajoutant à la raison divine, la volonté de Dieu « *lex est ratio divina et voluntas Dei*[6] » — en précisant son objet « *ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans*[7] » qui ordonne de conserver l'ordre de la nature et défend de le troubler — en élargissant son domaine « *ut omnia sint ordinatissima*[8], pour que toutes choses soient parfaitement ordonnées. » Dieu est donc le souverain législateur. Sa raison a conçu l'ordre du monde; sa volonté l'a réalisé; sa Providence le conserve. Et cet ordre, une loi dont la simplicité égale la grandeur, commande à tous, hommes et choses de le garder.

Saint Augustin qui suit toujours en les élargissant les idées

1. Voir, à ce sujet, R. Thamin, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au quatrième siècle*, Paris, 1892.
2. Cicéron, *de Legibus*, I, 6.
3. *Ibid.*, II, 4.
4. *De Libero arbitrio*, I, 16; P. L., XXXII, 1230.
5. *Contra Faustum*, XXII, 27; P. L., XLII, 418.
6. *Ibid.*, XXII, 27; P. L., XLII, 418.
7. *Ibid.*, Cf. *In Psalm.*, 36, 3-5. « *Quia voluntas Dei, ipsa est lex Dei.* » P. L., XXXVI, 357.
8. *De Libero arbitrio*, I, VI, 15; P. L., XXXII, 1230.

de Cicéron reconnaît à cette loi trois caractères : elle est éternelle, invariable, universelle.

Éternelle[1], comme la raison de Dieu, elle s'impose à tous les temps. Elle existait avant la création du monde. Elle s'est manifestée dès son origine; et depuis, les siècles, les époques, les civilisations, qui se sont succédé, ont relevé d'elle. Ils se sont développés, ils ont vieilli, ils sont morts. Elle a réglé leur naissance et leur succession sans rien perdre de sa jeunesse, dictant à l'avenir qui se levait les mêmes ordres souverains.

Invariable[2], elle n'a jamais subi le contre-coup des fluctuations humaines. Les idées changent, les mœurs évoluent. Elle assiste impassible à ces transformations sans rien changer d'elle-même. Elle est vérité[3]. Elle est justice[4]. Elle est sagesse[5]. Or ni la vérité, ni la justice, ni la sagesse, ne peuvent varier, parce que Dieu ne varie pas. La loi est une et immuable comme lui « *Cum ergo haec sit una lex*[6] », et elle le reste, dans l'espace comme dans le temps.

Universelle, elle range sous son autorité tous les hommes, toutes les choses, tous les pays. « Rien ne se soustrait aux lois établies par le Créateur et souverain ordonnateur qui préside à la paix universelle[7]. » — Dieu est le principe de toute règle, de toute beauté, de tout ordre, comme de la mesure et du poids[8]. » Les sciences et les arts, ces beaux fruits de l'intelligence humaine relèvent de lui; ils ne peuvent atteindre leur perfection que s'ils déchiffrent patiemment la loi ordonnatrice qu'il a mise dans les choses[9].

Saint Augustin gémit dans ses *Confessions* de n'avoir connu que bien tard cette loi universelle « qui ne juge pas sur la cou-

1. *De Libero arbitrio*, I, VI, 15; P. L., XXXII, 1230, Cf. *de Legibus*, II, 4. — *Contra Faustum*, XXII, 26. — *Sermo*, 81, 2.
2. *Ibid.*, « *incommutabilis* ».
3. *De Vera religione*, 30, 55; P. L., XXXIV, 146.
4. *De Libero arbitrio*, I, VI, 15; P. L., XXXII, 1230.
5. *De diversis quaestionibus*, 79, 1; P. L., XL, 90.
6. *De Libero arbitrio*, I, VI, 15; P. L., XXXII, 1230.
7. *De Civitate Dei*, XIX, 12; P. L., XLI, 638.
8. *Ibid.*, V, 11; P. L., XLI, 153-154.
9. *De Vera religione*, 30, 56; P. L., XXXIV, 147.

tume, mais sur la rectitude du Dieu tout-puissant, qui ordonne les mœurs des pays et des temps, toujours et partout la même, pas autre, en d'autres pays, pas autre, en d'autres temps, devant qui sont justes Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, David et tous ces hommes loués de la bouche de Dieu, jugés injustes par les ignorants qui jugent au jour de l'homme et soumettent la conduite universelle du genre humain au point de vue de leur siècle et de leur foyer[1] ».

Cette plainte de saint Augustin sur ses erreurs manichéennes qui lui faisaient circonscrire la divinité dans une espace défini, est touchante. On le sent frémir de remords et de joie d'avoir brisé les portes de la prison où il avait enfermé son Dieu et de le voir tenir glorieusement le monde entier dans sa main. Tout est soumis, en effet, à cette loi éternelle, invariable, universelle de Dieu « et quand elle commande, toute volonté doit céder; et on peut dire que toute volonté serait impuissante, si Dieu, dans son souverain et universel pouvoir, ne lui permettait d'agir[2] ».

*
* *

Mais comment cette loi de Dieu est-elle perçue par l'homme? D'une façon toute simple. L'homme l'apporte avec lui en venant au monde. Elle est gravée dans sa conscience et il n'a qu'à s'écouter lui-même pour en entendre les commandements. C'est le code intérieur de ces commandements qui constitue la Loi naturelle.

« Quand les hérétiques pourront-ils comprendre, s'écrie Augustin, qu'il n'y a pas une seule âme, si dépravée qu'elle soit, dans laquelle Dieu ne puisse faire entendre sa voix. Qui a écrit dans les cœurs la loi naturelle? N'est-ce pas Dieu[3]? » Cicéron a dit de cette loi : « Elle est immuable et sainte, et avec elle, Dieu, le maître et le roi du monde, Dieu qui l'a faite, discutée, sanctionnée; la méconnaître c'est s'abjurer soi-même,

1. *Confessions*, III, 7; P. L., XXXII, 688.
2. *De diversis quaestionibus*, 79, 1; P. L., XL, 90.
3. *Sermo Domini in monte*, II, 32; P. L., XXXIV, 1282.

c'est fouler aux pieds sa nature et s'infliger par là même la plus grande punition, quand même la justice humaine n'userait pas d'autres supplices[1]. » Écrite par Dieu au plus intime de notre être, en des formules qui ne se voient pas, mais que les consciences les plus élémentaires peuvent percevoir, elle nous prescrit catégoriquement de conserver en nous et hors de nous l'ordre que la nature y a mis. Ces prescriptions jaillissent de notre cœur, sous l'action de la même force naturelle qui le fait battre. « *Lex est naturae vis*[2] » dit Cicéron; « *vis illa naturae erat in eis*[3] », écrit saint Augustin. « *Lex est recta ratio a natura data*[4] », précise Cicéron. « *Lex est ratio hominis naturaliter in corde conscripta*[5] », dit saint Augustin. Raison souveraine chez Dieu, la loi devient la droite raison chez l'homme. Cette force naturelle qui est chargée de mettre tout en ordre dans notre vie, c'est l'étincelle d'intelligence divine dont parle si magnifiquement Platon[6] et qui fait de notre âme le miroir de la divinité[7]. Dans la pensée de saint Augustin, plus complète que celle de Cicéron, si la raison est l'interprète de la loi naturelle, le cœur en est le sanctuaire. La raison définit la loi et en fixe les obligations; le cœur s'y attache avec amour et la garde fidèlement[8].

Le contenu de cette loi est simple. « Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît »; mais dans sa simplicité il fonde tout le droit et enveloppe toute la justice. « Quel est l'homme, s'écrie Augustin, si injuste qu'il soit, qui ne puisse facilement parler le langage de la justice? ou quel est celui qui, interrogé sur ce qui est juste, n'indique facilement, à moins que son intérêt ne soit en cause, ce qui est réellement

1. Cicéron, *de Republica*; texte conservé par Lactance, *Instit. div.*, VI, 8.
2. *Ibid.*, *de Legibus*, I, 6. — Cf. I, 12. — Cf. II, 4; II, 5.
3. *De spiritu et littera*, 27, 48; P. L., XLIV, 229-230.
4. *De Legibus*, I, 12.
5. *Epistola* 157, 15; P. L; XXXIII, 691. — Cf. *Sermo* 25, 4; P. L., XXXVIII, 169. — *De Ordine*, II, 25; P. L., XXXII, 1006.
6. *Epistola* 118, 20; P. L., XXXIII, 441.
7. *De spiritu et littera*, 28, 49; P. L., XLIV, 231.
8. *Ibid.*

juste? Cela lui est facile parce que la main de notre Créateur a gravé dans nos cœurs cette vérité : « Ne faites pas à autrui... etc... Qui vous a enseigné, en effet, à ne pas vouloir qu'un autre homme approchât de votre épouse? Qui vous a enseigné à ne pas vouloir qu'on vous dérobât votre bien? Qui vous a appris à ne pas vouloir supporter l'injustice? ... Vous jugez, en effet, qu'il y a du mal dans les choses que vous ne voulez pas souffrir, et c'est ce que la loi intérieure, gravée dans votre cœur, vous force de reconnaître... Le vol est-il une bonne chose? Non. Je vous le demande : l'adultère est-il une bonne chose? D'une seule voix tous s'écrient: Non. L'homicide est-il une bonne chose? Tous les hommes proclament qu'ils le détestent. Convoiter ce qui appartient à un autre est-ce une bonne chose? Non ; c'est le cri unanime. Gardez-vous donc de faire à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît[1]. »

Dès qu'il arrive à l'âge de raison[2], l'homme découvre en lui cette lumière intérieure qui lui permet de discerner le bien du mal, le vrai du faux, le juste de l'injuste, et qui, à l'origine, alors qu'il n'y avait pas de loi écrite, a permis à nos ancêtres de régler leur vie et d'organiser leur cité. Le mot de saint Paul, qu'Augustin cite sans cesse « Les Nations, qui n'ont pas de loi, satisfont par les propres forces de la nature aux obligations de la loi, elles sont à elles-mêmes leur loi[3] », illustre, d'une façon éclatante, le rôle de la loi naturelle dans la constitution du droit primitif source première et féconde de tous les droits. Les commandements de Dieu, qui ramassent en formules sévères les devoirs personnels, les devoirs de famille, les devoirs de société, n'avaient pas besoin d'être écrits pour être connus et obéis.[4] « La loi, dit saint Augustin, n'avait pas été donnée aux Juifs sur les Tables, au temps de Job, mais la loi éternelle était dans le cœur des hommes pieux[5]. »

1. *Enarratio in Psalm.*, 57, 1 ; P. L., XXXVI, 673.
2. *Epistola* 157, 15; P. L., XXXIII, 681.
3. *Ad Rom.*, II, 14.
4. *Contra Faustum*, 15, 7; P. L., XLII, 310.
5. *Sermo* 81, 2 ; P. L., XXXVIII, 500.

Cicéron a donné de ce droit naturel une explication pénétrante que saint Augustin s'est appropriée. Dans le *de Inventione*, il classe les vertus et les définit. La Justice, dont il s'est toujours fait l'éloquent commentateur, le retient naturellement plus que les autres. Voici le compte rendu analytique que nous fait saint Augustin de son exposé. « Le droit vient de la nature ; ce n'est pas l'opinion qui l'a fait naître, mais il a été gravé dans le cœur de l'homme par une force innée, comme le sont la religion, la piété, la bienveillance, la vindicte publique, le respect, la vérité. La religion s'occupe de cette nature supérieure qu'on appelle divine et lui rend un culte. La piété remplit à l'égard des parents et de la patrie les devoirs qui leur sont dus. La bienveillance est, à la fois, le souvenir de l'amitié et le désir de récompenser les services. La vindicte repousse la violence, l'injustice, et tout ce qui peut être nuisible, dans le but de se défendre et de punir. Le respect attribue des honneurs et une sorte de culte aux hommes qui se distinguent par quelque dignité. La vérité exprime d'une manière inaltérable ce qui est, ce qui a été, ce qui sera[1]. » Ce sont là autant de chapitres du droit religieux et civil qui ont été vécus avant d'être mis en formules. Ils passaient du cœur de l'homme dans les mœurs et constituaient, par l'acceptation spontanée de tous, un code moral, infiniment plus respecté que les codes d'airain et de marbre.

Peu à peu, cependant, en raison des complexités toujours plus grandes de la vie sociale, le droit naturel parut insuffisant. Il s'y ajouta insensiblement un droit coutumier, fait d'habitudes, de traditions, d'usages, mais qui lui aussi, quoique moins directement, dériva de la nature. « Puis, continue Augustin, il y a un droit qui vient de la coutume, faiblement indiqué par la nature mais entretenu et fortifié par l'usage, comme la religion et les autres vertus dont nous avons parlé, lesquelles, bien que fondées sur la nature, se sont implantées plus fortement

1. Cicéron, *de Inventione*, II. — S. Aug., *De diversis quaestionibus*, 31, 1 ; P. L., XL, 20-21.

par l'habitude, ou celles que leur antiquité a consacrées dans les usages avec l'approbation du peuple, comme le pacte, l'égalité, la loi, la chose jugée : le pacte, quand une chose est convenue entre quelques personnes; l'égalité, qui est la même mesure pour tous; la chose jugée, c'est ce qui est réglé par les décisions d'un seul ou de plusieurs; la loi, c'est le droit écrit, promulgué devant le peuple pour être observé[1]. »

*
* *

Nous arrivons ainsi à la loi positive, à la loi conçue et rédigée par un homme ou par une assemblée, gravée non plus dans les cœurs, mais sur des Tables indestructibles, et imposée ainsi à la vue et à l'obéissance de tous. Cette loi était devenue nécessaire; non pas que le droit naturel ou le droit coutumier fussent insuffisants : la loi éternelle se suffisait largement à elle-même. « Ceux qui s'y attachent de bon cœur, dit saint Augustin, vous comprenez assez, je le vois, qu'ils n'ont pas besoin de la loi temporelle[2]. » Mais ces droits de nature, laissés à l'acceptation libre des hommes, avaient beaucoup perdu de leur autorité. Les passions, les goûts dépravés, les perversions de la conscience, avaient presque effacé la loi écrite dans les cœurs. L'homme se fuyait lui-même pour ne pas entendre le murmure de plus en plus faible de ses commandements. Il fallait, pour sauver le peu de justice qui restait dans le monde, mettre brutalement sous les yeux des citoyens les obligations qu'ils refusaient de lire dans leur cœur. Saint Augustin le montre pour la loi hébraïque; mais la preuve vaut pour toutes les législations.

« Pour que les hommes, dit-il, ne pussent prétendre que la loi était incomplète, Dieu a écrit sur les Tables de la Loi ce que les hommes ne lisaient plus dans leur cœur. Assurément, ces préceptes y étaient écrits, mais ils ne voulaient pas les y lire.

1. *De diversis quaestionibus*, XXXI, 1; P. L., XL, 20-21.
2. *De Libero arbitrio*, I, XV, 32; P. L., XXXII, 1238.

Dieu les mit sous leurs yeux pour qu'ils fussent contraints de les voir dans leur conscience, et la voix de Dieu s'approchant en quelque sorte d'eux extérieurement, les hommes furent comme refoulés dans leur intérieur, selon cette parole de l'Écriture : « Un interrogatoire se fera dans les pensées de l'impie (*Sagesse*, I, 9). » Là où il se fait un interrogatoire, il y a une loi. Mais parce que dans leur convoitise des choses du dehors les hommes s'étaient exilés de leur propre cœur, une loi écrite leur a été donnée. Ce n'est pas que cette loi ne fût écrite dans les cœurs ; mais comme vous aviez fui hors de votre cœur, vous avez été saisis par Celui qui est partout et rappelés au-dedans de vous-mêmes. Aussi, que crie la loi écrite à ceux qui ont déserté la loi intérieure? « Rentrez en vous-même, ô vous qui violez ma loi (Isaïe, XLVI, 8)[1]. »

La loi positive n'est donc pas autre chose que la manifestation explicite de la loi naturelle. Elle la fait sortir du dedans au dehors, l'explique, la précise, la développe, la présente sous une forme, sinon plus claire, du moins plus voyante ; mais elle découle comme elle et au même titre de la loi éternelle de Dieu. C'est l'idée de Cicéron : « *Est lex ad illam antiquissimam et rerum omnium expressa naturam, ad quam leges hominum diriguntur*[2] », que saint Augustin explique par un exemple, topique entre tous : la loi chrétienne.

« Il y a trois genres de lois, écrit-il : la loi hébraïque, que saint Paul appelle une loi de péché et de mort (*ad Rom.*, VIII, 2) ; la loi des Gentils, qu'il appelle la loi naturelle..., et la loi de vérité..., qui est la loi de l'esprit de vie, Jésus-Christ. Il y a donc trois lois ; et quand Jésus nous dit qu'il est venu non pas abolir mais accomplir la loi, ce n'est pas une petite affaire que de savoir de laquelle des trois il a parlé..... Mais comme, à propos des préceptes et pratiques judaïques, il ne rappelle que les préceptes antérieurs qui défendent le meurtre, la fornication, le parjure, toutes prescriptions qui se

1. *Enarratio in Psalmum*, 57, 1 ; P. L., XXXVI, 673.
2. Cicéron, *De Legibus*, II, 5.

trouvaient depuis longtemps chez les Gentils, il est clair que c'est de la loi naturelle qu'il a parlé... ; c'est celle-là qu'il est venu non pas abolir, mais remettre en honneur et perfectionner[1]. » La loi chrétienne n'est donc que la promulgation extérieure, élargie et amplifiée, de la loi intérieure de l'âme. Elle ne supprime pas la nature; elle la dégage simplement de tout ce qui la déforme et la pervertit, lui rend sa vraie figure qui est d'être l'image de Dieu, et lui permet de retrouver en elle, plus douce, plus tendre, plus pleine d'amour, cette voix de la conscience, devenue désormais la voix du Verbe divin[2]. Or si la loi chrétienne n'est que la loi naturelle, sanctifiée par la grâce, à combien plus forte raison le droit positif humain ne doit-il être que le développement du droit naturel.

*
* *

Et nous voyons ainsi tout de suite quel en est le fondement, et qu'il n'est pas autre que la justice.

« Ce n'est pas l'opinion qui l'a fait naître[3]. » Ce n'est ni la décision d'un prince ni le vote d'une assemblée qui en font une loi. Le prince est sujet à l'erreur. Les majorités sont capricieuses et changeantes; elles légifèrent trop souvent au gré de leurs passions et de leurs intérêts. Si leurs votes créaient le droit, un jour pourrait venir, comme dit Cicéron, où il serait juste de voler, de commettre l'adultère ou de fabriquer de faux testaments[4]. »

Le droit n'est pas davantage créé par l'usage. L'usage varie, les mœurs se transforment. Comment pourraient-elles être la règle du juste, qui doit toujours, par nature, rester identique à lui-même? « Les esprits peu éclairés, écrit saint Augustin, ne s'aperçoivent pas que dans ce qui compose leur vie, dans leurs mariages, les festins, les vêtements, les ornements, la

1. *Contra Faustum*, XIX, 2; P. L., XLII, 348-349.
2. *De Spiritu et littera*, XXIX, 49; P. L., XLIV, 231.
3. *De diversis quaestionibus*, XXXI, 1; P. L., XL, 20-21.
4. Cicéron, *De Legibus*, I, 6.

nourriture, tout serait criminel pour d'autres peuples et pour d'autres temps. Aussi, frappés de cette variété de coutumes, des hommes livrés à un état d'assoupissement ont pensé qu'il n'y avait pas de justice subsistant par elle-même, que pour chaque peuple les usages particuliers étaient la règle du juste, et comme les coutumes varient de peuple à peuple, tandis que l'essence de la justice demeure invariable, ils ont conclu évidemment qu'il n'y avait de justice nulle part. Les insensés n'ont donc pas compris que cette parole que je me contenterai de citer parmi tant d'autres : « Ne faites pas à autrui ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse[1] » n'a jamais pu varier au milieu des mœurs les plus diverses. »

Il y a donc une justice qui subsiste par elle-même, qui n'est créée ni par l'opinion, ni par l'usage, mais qui préside immuable et sereine à leurs fluctuations. Elle seule est le fondement et, pour ainsi dire, l'âme de la loi.

Cicéron a écrit : « Nous n'avons qu'une règle pour distinguer une bonne loi d'une mauvaise : la nature[2]. » Saint Augustin affirme avec lui : « Il n'y a rien de juste et de légitime dans la loi temporelle qui ne dérive de la loi éternelle[3]. » Videz la loi de sa justice, elle n'est plus rien qu'une formule sans portée, qu'un alignement de syllabes mortes. « Il n'y a pas de droit, là où il n'y a pas de justice[4]. » « Le droit et l'injustice, précise Augustin, sont deux choses contraires. Le droit est ce qui est juste. Cependant, tout ce qu'on appelle le droit, n'est pas toujours le droit. Qu'en serait-il si quelqu'un voulait faire prévaloir un droit injuste? On ne peut appeler droit ce qui est injuste. Le véritable droit est ce qui est juste[5]. » Et c'est pourquoi « on ne peut appeler droits, ni regarder comme tels, les iniques institutions des hommes; eux-mêmes, d'ailleurs, ô ironie, déclarent que le droit découle de la jus-

1. *De doctrina christiana*, III, 14; P. L., XXXIV, 71.
2. Cicéron, *de Legibus*, II, 2.
3. *De libero arbitrio*, I, VI, 15; P. L., XXXII, 1230.
4. *De Civitate Dei*, XXIX, 21; P. L., XLI, 648-649.
5. *Enarratio in Psalmum*, 145, 15; P. L., XXXVII, 1894.

tice, et proclament faux, ce que disent des hommes à idées subversives, que le droit est l'intérêt du plus fort[1]. »

On se trompe singulièrement en distinguant les lois justes et les lois injustes. Car il n'y a pas deux sortes de lois, « une loi injuste n'étant pas une loi, *nam mihi lex esse non videtur quae justa non fuerit*[2] ». Cicéron est plus expressif. « Il y a, dit-il, dans les codes des peuples, des dispositions tellement pernicieuses, qu'elles ne méritent pas plus le nom de lois que des conventions passées entre des malfaiteurs[3]. »

La loi injuste porte en elle, en effet, une contradiction mortelle. En tant que loi elle fixe la justice ; en tant qu'injuste, elle crée l'injustice. L'union des contraires la dissout, l'anéantit et entraîne dans ce néant, sa force impérative et son autorité.

Le premier devoir du législateur est donc de se placer délibérément au-dessus des intérêts et des passions. Il ne doit suivre que les inspirations de sa raison, n'écouter que la voix de sa conscience, et pour être bien sûr de ne se laisser duper ni par l'une ni par l'autre, il doit consulter attentivement la loi naturelle, et à travers ses syllabes, la Loi de Dieu. « L'homme spirituel, écrit saint Augustin, juge tout, parce qu'avec Dieu il est supérieur à tout. Or il est avec Lui, quand son intelligence comprend son erreur, et qu'il aime parfaitement ce qu'il a compris... Ainsi en est-il des lois temporelles elles-mêmes. Les hommes les jugent quand ils les établissent ; mais après leur promulgation, le juge ne peut plus les discuter ; il doit s'y soumettre. Cependant le législateur humain, s'il est sage et homme de bien, consulte la loi éternelle, élevée au-dessus de toute discussion, afin que d'après ses immuables principes, il discerne ce qu'il convient pour le moment de commander ou de défendre[4]. » C'est, en effet, dans cette Loi, et dans le Dieu qui l'a promulguée, que se trouve la Source de la justice. L'homme est porté à la chercher en lui-même. On lui

1. *De Civitate Dei*, XIX, 21 ; P. L., XLI, 648-649.
2. *De libero arbitrio*, I, V, 12 ; P. L., XXXII, 1227.
3. Cicéron, *de Legibus*, II, 5.
4. *De vera religione*, XXVI, 48 ; P. L., XXXIV, 143.

a tant dit, depuis Platon[1], qu'elle est la reine des vertus. La religion chrétienne le lui a si souvent rappelé qu'il risque de se croire la mesure du juste et de l'injuste dès qu'il est raisonnable et vertueux. Et certes il distingue l'un de l'autre; il réalise souvent le premier et réussit à éviter le second. Mais il le fait par une lumière spéciale qui ne vient pas de lui, mais de Dieu. « Je vous demande, dit saint Augustin à ses fidèles : Comment voyez-vous que telle chose est juste? Où voyez-vous la justice de cette règle, d'après laquelle vous taxez le contraire d'injustice. D'où vous vient ce je ne sais quoi qui éclaire votre âme, malgré l'obscurité qui l'enveloppe de toutes parts, ce je ne sais quoi qui verse le jour dans votre esprit? D'où découle pour vous, comme de son unique source, cette justice qui vous aide à discerner le juste, alors que de tous côtés, vous êtes injustice et folie?... La source de la justice est en Dieu[2]. »

Le législateur s'efforcera donc de se tenir en contact permanent avec Dieu, non pas certes pour donner à ses lois, comme chez les païens, un caractère religieux; elles n'en ont que faire, puisqu'elles visent l'organisation temporelle des cités[3]. Mais Dieu développera en lui cette justice intérieure qui, plus que toute science humaine, donne le goût du juste et le sens du droit.

Supposons donc qu'il ne fasse que des lois justes. Quel en sera l'objet?

Les lois, dit saint Augustin, ont pour premier objet notre vie, la santé de notre corps, la finesse de nos sens, la vigueur de nos membres, la beauté de notre personne, en un mot, tout ce qui nous permet d'exercer notre profession, soit libérale, soit manuelle. Elles ont pour second objet notre condi-

1. Cicéron, *de Legibus*, I, 9.
2. *Enarratio in Psalmum*, 61, 21; P. L., XXXVI, 744. — Conf. *de Legibus*, II, 15.
3. *De Civitate Dei*, XIX, 17; P. L., XLI, 645-646.

tion : la servitude et ses revendications, la liberté et son exercice. Elles ont pour troisième objet : la famille, les rapports de filiation, de fraternité, de parenté, et les obligations qui en découlent. Elles ont pour quatrième objet : la patrie, le culte filial qu'elle exige, les charges qu'elle impose et les honneurs qu'elle dispense. Elles ont enfin pour cinquième objet : l'argent, c'est-à-dire la propriété, les contrats et les relations commerciales[1].

Ce plan de législation, que son ordre logique, sa forme abstraite et son caractère technique semblent rattacher au cours d'éloquence professé par Augustin, a été écrit à la façon d'une note marginale, au cours d'un long développement sur la liberté, et ne s'apparente que de très loin à celui de Platon et de Cicéron. Mais sous sa sobriété voulue il suggère des observations très caractéristiques. Avant de développer sa force matérielle : l'argent, l'État doit exalter sa force morale : le patriotisme. Avant d'exalter la patrie, il doit en cimenter la pierre angulaire : la famille ; et pour fortifier cette assise développer la santé physique et morale, la valeur professionnelle et sociale de chaque citoyen. Sa législation doit donc s'élaborer selon une courbe idéale qui part de la conscience, passe degré par degré du moral au matériel, de l'individu à la collectivité et aboutit à la contexture extérieure de la société. Il la soudera ainsi aux lois intérieures de l'âme et prolongera l'ordre naturel que met en nous la justice dans l'organisation tout entière de la cité. Si cet ordre, en effet, existe dans chaque citoyen, il passera dans la famille et s'y installera comme un gage de bonheur ; il gagnera de proche en proche les institutions, organisera harmonieusement toutes les forces du pays et donnera à la nation cette paix qui est la fille la plus aimée de la justice, et qui « l'embrasse » avec d'autant plus d'ardeur « *justitia et pax osculatae sunt* », qu'elle en est plus souvent séparée[2].

1. *De Libero arbitrio*, I, XV, 32 ; P. L., XXXII, 1238.
2. *Enerratio in Psalmum*, 84, 12 ; P. L., XXXVII, 1078.

*
* *

Est-ce à dire que les lois d'ici-bas fixent une fois pour toutes la justice et le bonheur? Hélas! non. Car si l'on étudie de près les législations connues, ou simplement même la nature intime de la loi, on s'aperçoit bien vite qu'elle est essentiellement *variable*.

C'est un des points sur lesquels saint Augustin a le plus insisté. Il définit la loi temporelle : « cette loi qui, étant juste d'abord, peut néanmoins être changée avec justice dans le cours du temps[1] », et il donne aussitôt un exemple. A une époque la loi a permis au peuple de se donner des magistrats pour administrer ses affaires; il est bien évident que rien n'est plus juste que cette loi. A une autre époque, le peuple s'étant corrompu, la loi lui enlève le droit de conférer les honneurs. Cette loi est, sans conteste, aussi juste que la première. Que conclure? sinon que ce qui est juste en un temps peut devenir injuste en un autre. Ce n'est pas la justice qui change, c'est le temps qui a changé. Qu'exige, en effet, la justice? Qu'on rende à chacun ce qui lui est dû. Or ce qui est dû aujourd'hui, peut ne pas l'être demain. Ce sera autre chose qui sera dû. La même justice le donnera, mais par une autre loi. Il fut un temps, dit saint Augustin, où « une loi conforme aux nécessités des temps autorisait la polygamie..., aujourd'hui la loi la défend[2]. » Les deux lois sont aussi justes l'une que l'autre. Mais autre temps, autres mœurs, autres lois[3]. C'est là une vérité de simple bon sens. Les régimes politiques évoluent; la loi suit leurs vicissitudes[4]. Les mœurs se transforment; la loi s'adapte à leurs variations[5]. Des idées nouvelles se font

1. *De Libero arbitrio*, I, VI, 15; P. L., XXXII, 1230.
2. *De Doctrina christiana*, III, 18; P. L., XXXIV, 73. — Cf. *de Civitate Dei*, XV, 16; P. L., XLI, 459.
3. *Epistola* 138, 8; P. L., XXXIII, 528.
4. *De Libero arbitrio*, I, VI, 14; P. L., XXXII, 1230.
5. *Sermo* 51, 28; P. L., XXXVIII, 349.

jour, des aspirations jusque-là inconnues apparaissent; des besoins insoupçonnés surgissent; il faut de toute nécessité reviser les lois pour les satisfaire. Sans compter que la conscience elle-même, soit sous le coup d'événements brusques, soit par le fait d'une éducation plus raffinée peut prendre de la justice une notion plus vive et plus complète. Elle corrige alors les lois, les amende, les adoucit, les perfectionne. C'est ce qu'ont fait les empereurs chrétiens[1].

Quelle erreur donc et quelle naïveté de vouloir fixer pour toujours la justice dans une formule. La justice est trop grande pour y contenir, et le peu qu'on réussit à y enfermer s'y trouve bientôt à l'étroit et tend sinon à s'évader, du moins à élargir sa prison. Car le propre de la justice, dans la conscience comme dans la cité, est de vouloir sans cesse grandir.

« Telle est l'erreur, écrit saint Augustin, de ceux qui ne peuvent souffrir qu'il ait été permis aux justes des anciens jours ce qui n'est pas permis aux justes d'aujourd'hui, et que Dieu ait fait tel commandement à ceux-ci, tel autre à ceux-là pour des raisons temporelles, tous demeurant néanmoins esclaves de l'éternelle justice. Et cependant dans un même homme, dans un même lieu, dans un même jour, ce qui sied à un membre répugne à l'autre, ce qui est loisible maintenant ne le sera plus dans une heure; ce qui est permis ou ordonné ici est justement défendu et puni là. Est-ce à dire que la justice est différente et variable? Non. Mais les temps changent dans leur fuite, car ils sont temps. Et les hommes trop courts de jours et de vue pour embrasser dans leur ensemble les principes régulateurs des siècles passés et des différentes sociétés humaines en les rattachant aux événements contemporains, mais apercevant sans peine ce qui dans un seul corps, un seul jour, une seule maison convient à tel membre, à tel moment, à tel lieu, à telle personne, se soumettent à l'ordre particulier et se révoltent contre l'ordre général[2] ».

1. *De Civitate Dei*, v, 26; P. L., XLI, 172-173.
2. *Confessions*, III, 7; P. L., XXXII, 688.

La loi positive n'est pas seulement variable; elle est, par la force des choses, *imparfaite*.

Cette imperfection n'est pas, comme on pourrait le croire, le fait exclusif du législateur. Il est certes bien évident que la valeur morale ou juridique du législateur déterminera, en partie du moins, la valeur de la loi. « Mais une bonne loi peut être faite par un homme qui n'est pas bon... Si, par exemple, un homme parvenu à la tyrannie reçoit de l'argent d'un citoyen à qui cela est utile, pour porter une loi contre le rapt, le rapt eût-il en vue le mariage, cette loi ne sera pas mauvaise, bien que celui qui l'a faite soit un homme injuste et corrompu[1]. » L'imperfection de la loi a une cause plus générale et plus profonde que l'intérêt, la passion ou le parti pris du législateur; elle tient à l'infirmité de notre nature et aux nécessités du gouvernement. Malgré les informations de toutes sortes que lui donne la science, la rectitude de jugement que lui assure la vertu[2], la lumière que lui apporte la grâce, notre nature reste sujette à l'ignorance et à l'erreur[3]. Le législateur a beau avoir les qualités les plus rares, les intérêts humains sont si enchevêtrés et si flottants, qu'il est condamné à des lacunes sans nombre, à des mesures maladroites, à des décisions fragmentaires et provisoires. Ces décisions sont justes souvent, mais d'une justice courte et relative. Elles parent aux difficultés du moment et règlent avec une intelligente opportunité la marche de la société; mais de multiples obstacles entravent leur action. Les intérêts sociaux sont si divergents et si contradictoires! Pour les harmoniser vaille que vaille, il faut multiplier les concessions, accepter toutes sortes de compromis et édicter des lois qui chevauchent à la fois sur la justice et sur l'injustice. Ces lois sont imparfaites, mais elles restent acceptables en vertu de la part de justice qu'elles contiennent. Elles autorisent provisoirement dans un but d'intérêt général des choses que la jus-

1. *De Libero arbitrio*, I, v, 12; P. L., XXXII, 1227.
2. *De vera religione*, XXX, 54; P. L., XXXIV, 146.
3. *Ibid.*, 56; P. L., XXXIV, 147.

tice totale devrait proscrire et qu'elle proscrira un jour quand des mœurs plus parfaites le permettront.

« Cette loi, en effet, répond Augustin à Evodius, qui régit les peuples vous paraît tolérer et laisser impunis bien des actes que punit la divine Providence, et cela est vrai ; mais de ce que cette législation ne pourvoit pas à tout, ce n'est pas une raison pour improuver ce qu'elle fait[1]. »

Variable et imparfaite, et, à ce double point de vue, destinée à être constamment revisée, la loi humaine a *des limites d'action et d'influence assez étroites :* c'est là son troisième caractère.

Son action et son influence s'arrêtent, en effet, à la conscience. Elle ne peut atteindre que l'extérieur des actes humains ; l'intérieur lui échappe. Tous les mobiles cachés qui les font naître[2], les pensées, les sentiments, les instincts qui les expliquent, les mille impondérables qui en mesurent la valeur et en précisent la responsabilité ne peuvent être ni prévus par elle, ni sanctionnés[3]. Elle saisit bien, en un sens, les défaillances intérieures, mais par le dehors. Elle les évalue, mais en les mesurant sur la règle rigide et uniforme du code. Elle les punit, mais en pesant leur responsabilité sur une balance dont les vrais poids sont absents. Et c'est ainsi qu'ignorant le fond des actes il lui arrive souvent de châtier sévèrement une faute légère et légèrement une faute grave[4]. Heureusement pour la justice, la loi divine supplée aux imperfections et à l'impuissance des lois humaines. La conscience n'a pas de secrets pour le souverain législateur. Il lit à livre ouvert dans ses replis les plus cachés et fait le compte exact de ses malices. Aucune n'échappera au châtiment. « Augustin. Je vois moins encore pourquoi vous cherchez à défendre des hommes qu'aucune loi ne tient pour coupables. — Evodius. Oui, aucune de celles qui sont extérieures et que les hommes peuvent lire, peut-être ;

1. *De Libero arbitrio*, I, v, 12 ; P. L., XXXII, 1227.
2. *Sermo* 178, 9, 10 ; P. L., XXXVIII.
3. *Contra Faustum*, XXII, 73 ; P. L., XLII, 446-447.
4. *Epistola* 153, 14 ; P. L., XXXIII, 649.

mais je ne sais s'ils ne sont pas liés par une autre loi plus puissante et plus secrète, puisqu'il n'est rien qui ne soit régi par la Providence divine. Comment peuvent-ils être exempts de péché devant elle? Il me semble donc que la loi écrite en vue de gouverner les peuples permet avec raison des actes que la divine Providence punit parce que la loi humaine ne châtie qu'autant qu'il le faut pour maintenir la paix parmi les hommes. — Quant aux autres fautes, il existe des peines proportionnées dont la sagesse divine, seule à mon avis, peut absoudre[1]. » Si tous les citoyens, par la grâce de Dieu et par les soins de l'autorité, obéissaient à cette loi divine, la tâche du législateur serait bien simplifiée. Le code moral suppléerait en bien des points le code civil. La jurisprudence s'allègerait de ses textes suspects et douteux et n'aurait plus besoin de policiers et de juges pour assurer le règne de la justice. Malheureusement la loi éternelle est lettre morte pour beaucoup ; c'est pourquoi, même imparfaite et trop souvent impuissante, la loi humaine est nécessaire pour maintenir l'ordre et la paix.

*
* *

Car c'est là son but : le même évidemment que celui de l'autorité, puisque c'est par la loi que l'autorité s'exerce. Pas exclusivement, il est vrai. L'autorité a d'autres moyens d'agir sur la nation : son prestige personnel, son dévouement, son exemple, la confiance qu'elle inspire, l'élan qu'elle peut susciter. La loi a toujours quelque chose de rigide et de brutal. C'est une formule hautaine qui permet quelquefois, défend plus souvent et menace toujours. Effrayer et corriger, c'est sa manière[2]. Manière nécessaire sans aucun doute et que commande la perversité des méchants. « Il est utile, dit saint Augustin, que la crainte des lois mette un frein à l'audace humaine pour que l'innocence soit en sécurité au milieu des méchants et que les

1. *De Libero arbitrio*, I, v, 13; P. L., XXXII, 1227.
2. *De Civitate Dei*, XIX; 16; P. L., XLI, 644-645.

méchants eux-mêmes, terrifiés par les supplices, répriment leur tendance au mal et se guérissent de leur mauvaise volonté[1]. » Manière, toutefois, qui rendrait l'autorité trop farouche et minerait son influence si les chefs ne corrigeaient les duretés du code par leur miséricorde et leur pitié[2]. Appliquées avec une douce et intelligente fermeté, les lois atteindront, sans trop de heurts, leur destination qui est « d'assurer la possession des biens que nous considérons nôtres pour un temps et auxquels l'homme attache ses désirs, de manière que grâce à ces biens, la paix et la société humaines soient maintenues autant que cela peut se faire[3] ».

Les lois ont donc pour fonction essentielle d'assurer l'ordre dans la cité et de donner la paix aux citoyens. Constitutives, elles harmonisent les divers organes de l'autorité[4]. Administratives, elles mettent de la précision et de la continuité dans leur fonctionnement[5]. Pénales, elles préviennent les heurts, maintiennent l'ordre ou le rétablissent[6]. Leur rôle est distinct, ainsi que leurs moyens d'action. Mais leur but est identique. Par un savant dosage d'obligations et de droits, de restrictions et de faveurs, de répressions et de libertés, elles distribuent la justice, sauvegardent les intérêts, protègent les bons citoyens, châtient les mauvais, assurent à tous, dans les limites de leur action, le bien-être, la sécurité, le bonheur[7].

*
* *

Nous touchons ici au point sensible de la théorie de saint Augustin. La loi a un grand rôle à remplir. Mais, pour que son action soit efficace, elle doit avoir l'adhésion sans réserve de

1. *Epistola* 153, 15; P. L., XXXIII, 660.
2. *Ibid.*
3. *De Libero arbitrio*, I, 32; P. L., XXXII, 1238.
4. *De vera religione*, XXVI, 48; P. L., XXXIV, 143. — Cf. *Enarrat. in Psalm.*, 98, 4; P. L., XXXVII, 1260.
5. *De Civitate Dei*, XIX, 17; P. L., 645-646.
6. *Ibid.*, XIX, 16; P. L., XLI, 645.
7. *Epistola* 155, 7; P. L., XXXIII, 669.

tous les citoyens. Discutée, suspectée, méprisée, elle perd, pour le plus grand malheur de la nation, sa force et son autorité. Aussi le saint docteur, après avoir tracé les devoirs du prince, des magistrats et des législateurs, trace-t-il d'une main plus ferme encore les devoirs du citoyen. Le citoyen, dit-il, doit *obéir* à la loi ; il doit *l'aimer*, il doit *l'aider*.

« Qui oserait dire, s'écrie-t-il : J'aime l'empereur et je déteste ses lois? A quel signe l'empereur reconnaît-il qu'on l'aime? A l'observation fidèle de toutes les lois dans toutes les provinces de l'Empire[1]. » Saint Paul fait de cette « observation fidèle » un précepte formel : « Il faut nécessairement être soumis[2]. » L'apôtre veut nous faire comprendre que cette soumission est une nécessité pour nous dans la vie présente et qu'elle nous impose l'obligation de ne point résister à ceux qui veulent nous prendre une partie de nos biens temporels sur lesquels s'exerce notre pouvoir[3]. » Et à ce précepte, l'Église s'est toujours fait un devoir de se soumettre. « Tant qu'au sein de la Cité terrestre, elle vit captive et passe le temps de son exil, soutenue par la promesse de sa rédemption et par les dons spirituels qu'elle a reçus comme gage de cette promesse, elle n'hésite pas à obéir aux lois de la cité terrestre, d'après lesquelles s'administre tout ce qui est approprié au soutien de cette vie mortelle; et puisque la mortalité est commune à l'une et l'autre cité, elle veut, dans ce qui a rapport aux intérêts présents, conserver la bonne harmonie entre elle et la cité terrestre[4]. »

Violer ce précepte, en effet, ne serait-ce pas saper le fondement même de la société? « S'il est permis à un roi dans la ville où il règne de vouloir ce que nul avant lui et ce que lui-même n'avait pas encore voulu, lui obéir ce n'est pas violer l'ordre de la ville; c'est le violer au contraire que de ne pas lui obéir, car le pacte fondamental de la société humaine repose sur

1. *In Epistolam Joannis*, IX, 4.
2. *Ad Romanos*, XIII, 5.
3. *Expositio quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos*, 74; P. L., XXXV, 2084.
4. *De Civitate Dei*, XIX, 17; P. L., XLI, 645-646.

l'obéissance aux rois[1]. » Augustin se fait en toute occasion l'apôtre de cette obéissance. « Il est plus honorable, rappelle-t-il aux donatistes, de mettre sa confiance dans les lois que dans la sédition[2]. » — « Vous avez lu l'édit de l'illustre gouverneur, dit-il aux catholiques, la veille de la Conférence de Carthage. Il a été affiché publiquement, non point pour vous qui craignez Dieu et ne méprisez point les avertissements de vos évêques, mais pour ceux qui seraient tentés de ne point s'en inquiéter et de n'en faire aucun cas. Qu'ils veuillent bien examiner leurs dispositions s'ils ne veulent pas tomber sous le coup de ces paroles : Celui qui résiste aux puissances résiste à l'ordre de Dieu. Évitons donc tout tumulte et toute cause de sédition[3]. » — « Renonçons au legs, écrit-il à Alypius, à propos d'un héritage où toutes les précautions légales n'avaient pas été prises et conformons-nous au droit établi par la société civile. Nous échapperons ainsi non seulement à tout ce qui est mal, mais encore à toute apparence de mal et nous garderons cette bonne renommée si nécessaire à un ministère comme le nôtre[4]. »

Une catégorie de lois — les lois fiscales — jouissait d'une impopularité toute spéciale. A court d'argent, l'Empire multipliait les impôts[5], et ses agents, responsables sur leur cassette des recouvrements à effectuer, pressuraient les populations. On

1. *Confessions*, III, 8; P. L., XXXII, 689.
2. *Epistola* 105, 6; P. L., XXXIII, 397.
3. *Sermo*, 358, 6; P. L., XXXVIII, 1588.
4. *Epistola*, 83, 4; P. L., XXXIII.
5. Il y avait trois impôts directs : l'impôt foncier, la capitation et l'impôt du vingtième sur les héritages. Constantin y ajouta les *munera sordida* et les *munera extraordinaria*. Il dressa ensuite une liste considérable d'impôts indirects : la douane, le centième du prix de vente aux enchères, le cinquantième sur le prix des esclaves, le dixième sur le sel, la contribution de prise d'eau, de voirie, etc. *Code Théodosien*, XI, t. 12, l. 1; t. 3, l. 5, XIII, t. 10, l. 8; XIII, t. 11, l. 1; XI, t. 20, l. 6. Il couronna son œuvre par deux impôts spéciaux : le *follis senatorius*, charge supplémentaire imposée à tous les biens des sénateurs, et le *chrysargyre*, rétribution en or imposée à tous les négociants; *Code Théodosien*, XIII, t. 11, l. 1.

Les successeurs de Constantin ne cessèrent d'élargir et de surcharger l'assiette des contributions.

A lui seul, Valentinien édicta huit constitutions différentes, dont chacune prend un peu plus à la gorge le contribuable. *Code Théodosien*, XI, t. 1, l. 8-

n'entendait partout que des récriminations et des plaintes. Le fisc n'était pas un service public, mais un « dragon qui dévorait tout[1] ». Saint Augustin s'attriste de ses rapacités, mais il demande à ses fidèles de s'y soumettre. « Une fraude, dit-il, faite aux dépens du fisc, n'en est pas moins une fraude[2]. » — « Si un chrétien croit pouvoir s'autoriser de sa qualité de chrétien, soit pour ne pas payer les impôts ou les tributs, soit pour ne pas rendre les honneurs aux puissances chargées de ses intérêts temporels, il se trompe lourdement[3]. »

Peu importe, d'ailleurs, que l'autorité qui commande soit chrétienne ou païenne. Il suffit qu'elle soit l'autorité pour qu'on ait l'obligation de lui obéir. Mieux que cela, le vrai chrétien met une déférence plus grande et même une sorte de coquetterie à se soumettre à des chefs qui ne le sont pas. « Il est ordonné, écrit saint Augustin, aux citoyens de Jérusalem de tout souffrir de la part des citoyens de Babylone et même d'avoir pour ceux-ci plus de déférence qu'ils n'en auraient s'ils étaient eux-mêmes citoyens de Babylone, comme pour accomplir le précepte du Sauveur : « Si quelqu'un vous contraint de faire mille pas avec lui, faites-en deux autres mille[4] ».

Saint Augustin va plus loin encore; il prescrit le respect et l'obéissance, même si l'État est foncièrement mauvais. « Il est ordonné, dit-il, aux serviteurs du Christ, qu'ils soient... juges, soldats, riches, pauvres, libres ou esclaves de l'un ou de l'autre sexe, de supporter, si cela est nécessaire, l'État le plus pervers et le plus mauvais. C'est par cette patience qu'ils mériteront un trône brillant dans cette très auguste société des anges, dans cette république céleste qui ne connaît pas d'autres lois que la volonté de Dieu[5]. »

28; t. 7, l. 9-12; XIII, t. 1, l. 5-10; t. 5, l. 10-15; XIV, t. 3, l. 3-4; t. 4, l. 4; t. 6, l. 2-3; t. 15, l. 1-4; t. 17, l. 1-17; VIII, t. 4, l. 10-16; t. 6, l. 1-2; X, t. 1, l. 8-12.

1. *Enarratio in Psalmum*, 146, 17.
2. *Epistola* 96.
3. *Expositio quar. prop. ex Epist. ad Romanos*, 72; P. L., XXXV, 2038-2084.
4. *Enarratio in Psalmum*, 61, 8; P. L., XXXVI, 735.
5. *De Civitate Dei*, 11, 19; P. L., XLI, 64-65.

Il est vrai qu'il y a différentes sortes d'obéissance : l'obéissance mécontente, revêche, hargneuse ; l'obéissance stricte, contrainte, forcée ; l'obéissance qui hésite, qui se mesure, qui se reprend, et dans un sens contraire l'obéissance chaleureuse, franche, entière. C'est cette dernière que demande saint Augustin.

Il ne suffit pas d'obéir à la loi, il faut l'aimer. « Le prince est le ministre de Dieu pour notre bien, a dit saint Paul ; il faut donc nécessairement lui être soumis. Cependant il craint qu'on ne s'autorise de ses paroles : « soyez soumis par nécessité », pour n'obéir qu'à contre-cœur et sans amour véritable. Aussi se hâte-t-il d'ajouter « non seulement par crainte mais par conscience », c'est-à-dire non seulement pour éviter la colère, ce qui peut faire une obéissance simulée, mais de manière que votre conscience vous assure que vous agissez avec amour pour celui à qui vous êtes soumis par l'ordre du Seigneur[1]. » Saint Augustin revient dans une homélie savoureuse sur ce respect mêlé d'affection que doivent avoir les citoyens pour les puissances de ce monde. Ils doivent s'inspirer, dit-il, dans toutes leurs démarches, d'une discrète et intelligente charité. Hélas ils ne le font pas toujours. Sous couleur de dévouement, on assiège à tout instant les autorités, avec une familiarité qui tourne vite à l'arrogance, on prétend lui donner des conseils et s'occuper de ses affaires. C'est là un dévouement encombrant dont elle n'a que faire et qui n'est qu'une caricature de l'obéissance. « Nous vous exhortons, nous vous supplions, mes frères, au nom du Seigneur et de sa mansuétude, de vivre vous-même avec douceur dans la paix et de laisser les puissances établies s'occuper tranquillement de ce qui les regarde et dont elles doivent rendre compte à Dieu et à leurs supérieurs[2]. »

Le plus sûr moyen d'aimer la loi, c'est de la servir joyeusement tous les jours, et, si elle est menacée, de courir sans hésitation à son secours.

« Il ne vous suffit pas, dit saint Augustin à ses fidèles, de

1. *Exposit. quar. proposit. ex Epist. ad Romanos*, 74 ; P. L., XXXV, 2084.
2. *Sermo* 302, 21 ; P. L., XXXVIII, 1392.

déplorer les violences. Il faut vous opposer dans la mesure de vos forces aux excès de pouvoir que peut commettre le peuple. Je ne vous dis pas, mes frères, que chacun de vous peut sortir et réprimer ces excès ; nous ne le pourrions pas nous-même. Mais chacun de vous peut, sans sortir de chez lui, exercer son action sur son fils, sur son esclave, sur son voisin, sur son client, sur son inférieur. Détournez-les de se porter à de pareilles violences. Persuadez le plus grand nombre de vos amis et employez la sévérité à l'égard de ceux qui sont sous vos ordres. Je sais une chose, et tous la savent comme moi ; c'est que dans cette ville il y a beaucoup de maisons où il n'y a pas un seul païen, et qu'on n'en trouvera pas une seule où il n'y ait plus de chrétiens que de païens. C'est là un fait, et vous l'admettez. Vous voyez donc que ces désordres n'existeraient pas si les chrétiens ne le voulaient pas. Il n'y a rien à répondre. Des crimes secrets pourraient être commis ; mais des désordres il n'y en aurait jamais, si les chrétiens s'y opposaient. Chacun retiendrait son esclave ; chacun retiendrait son fils ; le jeune homme serait retenu par la sévérité d'un père, d'un oncle, d'un maître, d'un bon voisin, par les sévères reproches de son aîné. Si les choses se passaient ainsi nous ne serions pas attristés par le spectacle de ces maux[1]. »

Cette méthode de pacification, toute inspirée de l'Évangile, et si différente de la manière forte, employée du temps d'Augustin et dans tous les temps, marque bien le rôle social d'ordre, d'union, de paix, confié par le Christianisme à ses fidèles. Par leur pénétration dans tous les milieux, et spécialement dans les milieux populaires, les vertus chrétiennes propagent l'amour de la discipline, le respect de la justice, le sens profond de cette fraternité humaine qui extirpe, sans qu'on s'en aperçoive, les inimitiés et supprime, avant qu'ils s'allument, les foyers de révolte.

Le citoyen obéira donc à la loi, il l'aimera, il l'aidera, convaincu que cette loi que les Empereurs lui imposent, c'est Dieu

1. *Sermo* 302, 22 ; P. L., XXXVIII, 1393.

même qui, par leur intermédiaire, l'offre à son respect et à son amour « *Quia ipsa jura humana per imperatores et reges saeculi, Deus distribuit generi humano*[1]. »

*
* *

Il s'agit ici, évidemment, comme dans tout ce qui précède, d'une vraie loi, conforme à la loi naturelle et à la loi éternelle, juste, par conséquent, d'une justice relative et imparfaite, mais certaine. Car si elle n'est pas juste, par hasard, et viole le droit, le droit, nous l'avons vu, se retourne contre elle et en détruit l'autorité. Elle n'est plus qu'une formule inerte et vide, incapable de dicter un devoir et de commander l'obéissance.

Cela lui arrive, grâce à Dieu, assez rarement; et il faut bien se garder de suspecter le code, si, par exception ou par surprise, une injustice trop flagrante s'y glisse. Mais cela lui arrive quelquefois. Il convient alors de bien savoir où gît l'injustice et dans quels cas très déterminés elle annule la loi. Ces cas sont pour Augustin au nombre de quatre.

N'est pas loi, d'abord, tout décret porté contre la religion Qu'un dogme, qu'un principe de morale, qu'un point de discipline religieuse soit atteint par un article du code, comme au temps de la persécution arienne, cet article est mort-né. Il viole directement la loi de Dieu : il n'existe donc pas devant la conscience; et la question ne se pose pas de lui obéir, car on n'obéit pas au néant[2].

N'est pas loi, davantage, toute ordonnance des pouvoirs publics qui, sans être dirigée contre la religion, prétend régler des questions purement ecclésiastiques. Dieu seul et ses ministres ont le droit d'organiser le culte, de fixer la liturgie, de réglementer l'apostolat. Seules donc portent la marque de la justice les lois édictées par eux. Si la société civile sort de son rôle, qui est d'administrer le temporel, pour régenter le spirituel, elle

1. *In Joannis Evangelium*, VI, 25; P. L., XXXV, 1436.
2. *Epistola* 195, 8; P. L., XXXIII, 894.

viole un droit sacré, commet une injustice formelle, et détruit ses prétendues lois religieuses, avant même de les promulguer[1].

N'est pas loi, encore, toute décision d'un État qui, sans être directement antireligieuse, est nettement immorale. Permettre le mal, l'organiser légalement, le commander au nom de l'autorité publique, n'est-ce pas défier la raison, celle des hommes et celle de Dieu? N'est-ce pas violer le principe premier de la justice qui met l'ordre moral à la base de la société? « Les crimes contre nature, tels que ceux de Sodome, écrit saint Augustin, appellent partout et toujours l'horreur et le châtiment. Que si tous les peuples imitaient Sodome, ils seraient tenus de la même culpabilité devant la loi divine qui n'a pas fait les hommes pour user d'eux-mêmes. Car c'est violer l'alliance qui doit être entre nous et Dieu, que de profaner, par de vils appétits de débauche, l'ordre naturel dont il est l'auteur[2]. »

Telles étaient les lois païennes qui favorisaient l'immoralité[3]; telles sont encore les lois qui autorisent les scandales du théâtre et les jeux sanglants du cirque[4].

N'est pas loi, enfin, toute prescription qui, dans l'ordre politique comme dans l'ordre social, viole une liberté naturelle, lèse gravement les intérêts des citoyens, favorise les forts au détriment des faibles. Telle, la loi Voconia, par exemple, « qui défendait de tester en faveur d'une femme, fût-elle la fille du testateur[5] »; tel le décret de Julien, « qui ôtait aux chrétiens le droit d'enseigner la rhétorique et les belles-lettres[6] »; tels les édits de Sylla, qui mettait un parti vaincu sous la tyrannie du vainqueur[7].

La Justice, en effet, n'est pas le privilège d'une classe ou d'un parti. Elle est le bien commun de la société. Aussi suffit-il

1. *Exposit. quar. prop. ex Epist. ad Romanos*, 72; P. L., XXXV, 2083-2084.
2. *Confessions*, III, 8; P. L., XXXII, 689.
3. *De Civitate Dei*, I, II, III, IV; P. L., XLI, 14-140.
4. *Ibid.*, III, 8; P. L., XLI, 84.
5. *Ibid.*, III, 21; P. L., XLI, 102-103.
6. *Confessions*, VIII, 8; P. L., XXXII, 689.
7. *De Civitate Dei*, III, 28; P. L., XLI, 107-108.

qu'un seul citoyen soit lésé pour que la justice soit atteinte ; et comme elle ne se divise pas en parcelles, mais est tout entière comme un dépôt sacré et inviolable dans chaque citoyen, c'est tout entière qu'elle est violée.

Dans ce cas, comme dans les autres, la règle est impitoyable. « *Lex esse non videtur quae justa non fuerit.* » Il n'y a pas de loi là où il n'y a pas de justice.

Quel est donc le devoir du citoyen en présence d'une loi injuste? A n'en pas douter, c'est de la tenir pour nulle et non avenue. Les martyrs l'ont fait, et saint Augustin les cite comme un exemple glorieux. « Le Juge leur dit : « Vous ne voulez « donc pas obéir aux décrets des empereurs? » Ils répondirent : « Non. » Il reprit : « Sur quelle autorité pouvez-vous vous « appuyer, puisque vous vous voyez condamnés au dernier « supplice? » — « Nous nous appuyons, répondirent-ils, sur « l'autorité du Roi éternel et nous nous soucions peu de « l'autorité d'un homme mortel[1]. »

Ce fut toujours la réponse de l'Église : « Il est arrivé que, pour les lois religieuses, la Cité de Dieu n'a pas pu entrer en communication avec la cité terrestre. Il lui a donc fallu être en désaccord avec elle sur ces questions, et devenir un fardeau insupportable pour ceux qui pensaient différemment. Force lui eût été de se trouver constamment en butte à leurs colères, à la haine et à tout l'emportement de leur persécution, si quelquefois la crainte de la multitude qui la compose et toujours le secours divin, ne la protégeaient contre les passions de ses ennemis[2]. »

Au moment où saint Augustin écrivait ces lignes, la législation impériale favorisait le catholicisme. L'évêque le constate avec joie ; mais il sent que les temps peuvent changer et il n'hésite pas à affirmer que si, par malheur, une nouvelle persécution survenait, il faudrait renouveler la résistance et refuser au prince ce que Dieu défend. « Si les empereurs étaient dans l'erreur, ce qu'à Dieu ne plaise, ils publieraient

1. *Sermo* 326, 2 ; P. L., XXXVIII, 1450.
2. *De Civitate Dei*, XIX, 17 ; P. L., XLI, 645-646.

des lois en faveur de leur erreur contre la vérité. Ces lois seraient pour les justes une épreuve et une couronne, en les obligeant à refuser ce qui est interdit par Dieu[1]. »

Et voici comment il défend les droits de l'autorité divine dans les conflits de la conscience et de la loi : « Que faire si l'autorité nous ordonne ce qu'il est interdit d'accomplir? Sans hésitation méprisez l'autorité par crainte de l'Autorité. Considérez les degrés hiérarchiques parmi les hommes. Si le préteur vous donne un ordre ne devez-vous pas obéir? Pourtant si le proconsul vous donne un ordre contraire, ce n'est pas mépriser l'autorité que d'obéir à l'autorité supérieure. Et l'inférieur n'a pas le droit de s'irriter si vous lui préférez le supérieur. D'autre part, si le proconsul vous donne un ordre et que l'empereur vous en donne un autre, peut-on douter qu'il ne faille mépriser le premier pour obéir au second? Si donc l'empereur vous donne des ordres contraires aux ordres de Dieu, que faut-il faire? « Payez le tribut, obéissez-moi. — Très bien, « mais mon obéissance ne peut vous suivre dans le temple « des idoles. Cela m'est défendu. — Qui vous le défend? — « Une autorité supérieure à la vôtre[2]. »

La résistance aux lois injustes est la marque des raisons droites et des consciences sûres d'elles-mêmes. On l'a bien vu dans le cas d'Apulée. Apulée fut traduit devant les tribunaux de l'Empire, pour crime de magie. Que dit-il pour sa défense? Affirma-t-il le caractère sacré de ses pratiques? Dressa-t-il sa conscience contre les exigences injustifiées du Code? Non. Il biaisa, ergota, et finalement nia être tombé sous le coup de la loi. « Ah! s'écrie Augustin, s'il avait cru les pratiques qu'on lui reprochait saintes et divines, conformes aux œuvres de la puissance de Dieu, son devoir eût été d'en faire non seulement l'aveu, mais de les professer, et de s'élever contre les lois

1. *Epistola* 105, 7; P. L., XXXIII. 398. Cf. *Epist.* 185, 8 : « *quicumque ergo legibus imperatorum, quae contra veritatem Dei ferantur, obtemperare non vult, acquirit grande præmium* »; P. L., XXXIII, 795.

2. *Sermo* 62, 13; P. L., XXXVIII, 420-421. — Cf. *Confessions*, III, 8; P. L., XXXII, 689.

capables d'interdire et de condamner ce qui commande, à ses yeux, le respect et l'admiration des hommes[1]. »

Le citoyen chrétien ne fera pas comme Apulée. Il s'élèvera contre la loi humaine toutes les fois qu'elle contredira la loi divine. Et cela, par respect pour l'autorité elle-même dont les plus grands ennemis ne sont pas les citoyens conscients de leurs droits, mais l'injustice et la tyrannie. Lui résister c'est la sauver d'elle-même.

Mais ici se pose une question grave. Quelle doit être la forme de cette résistance? Passive, répondait la tradition. La révolte à main armée, interdite aux chrétiens durant de longues années par leur petit nombre, eût été facile au troisième siècle, où ils étaient fort nombreux. « Quelques torches, écrivait brutalement Tertullien, suffiraient largement, et en une nuit, à nous venger[2]. » Ils ne se vengèrent pas. Même aux heures tragiques, où l'exaspération faisait trembler leur plume, leurs plus violents écrivains ne conseillèrent qu'une façon de défendre les droits de Dieu : mourir sans se plaindre. C'était, dans leur pensée, en même temps qu'une soumission à la volonté de Dieu[3], et une expiation des crimes de l'humanité[4], le plus certain et le plus beau des triomphes[5]. Or si des victimes, en pleine bataille, ont prononcé des paroles si pacifiques, on comprend sans peine quelle attitude, à l'heure de la victoire, saint Augustin a pu conseiller.

« Les martyrs, écrit-il, ont fait rougir et changer les lois qui proscrivaient leur nom. Comment? en confessant, en professant, en prêchant leur foi, en souffrant tout pour elle avec fidélité et courage, en mourant avec une pieuse sécurité[6]. » La parole, la souffrance et la mort, saint Augustin ne préconise

1. *De Civitate Dei*, VIII, 19; P. L., XLI, 243-244.
2. Tertullien, *Apologie* 37.
3. *I Petri*, IV, 12-13.
4. Lactance, *Instit div.*, IV, 27. — Tertullien, *de Fuga*, 2.
5. Tertullien, *Apologie*. « *Vincimus cum occidimur; denique evadimus cum obducimur.* — Cf. *de Patientia*, II; *de Fuga*, 4. — Arnobe, *Adversus nationes*, II, 57.
6. *De Civitate Dei*, VIII, 19; P. L., XLI, 243-244. — Cf. *Sermo* 305 et seq.; P. L., XXXVIII, 1426 et seq.

pas d'autres moyens de faire fléchir l'injustice. La loi la plus mauvaise est obligée de céder un jour devant leur coalition. Nous trouvons, il est vrai, dans le *de Libero arbitrio*, sinon une apologie, du moins une approbation du coup de force. « Si le peuple, écrit Augustin, se dépravant peu à peu, place l'intérêt général après l'intérêt particulier et vient à vendre ses suffrages; si, corrompu par des ambitieux, il livre son gouvernement à des hommes vicieux et chargés de crimes; n'est-il pas juste que l'homme de bien, s'il en reste un seul qui ait quelque influence, ôte à ce peuple le pouvoir de conférer les honneurs et le soumette à l'autorité de quelques citoyens honnêtes, ou même d'un seul[1]? »

La violence serait donc légitime, dès qu'il s'agit de sauver les intérêts vitaux du pays. Saint Augustin le reconnaît avec la placidité d'un professeur qui expose une théorie, depuis longtemps démontrée par l'histoire des peuples et placée, par son évidence même, au-dessus de toute discussion. Mais il y a loin du professeur qui explique un point du droit à l'évêque qui se sent, jusqu'à la hantise, responsable de la paix. Il n'ignore pas que la force suit la justice dans la hiérarchie des vertus. Mais il sait aussi que la justice et la paix sont étroitement enlacées. Il ne dénie à personne le droit de supprimer l'injustice par les armes, mais il préfère la décourager, comme l'a fait l'Église, par la révolte obstinée des âmes.

Il est difficile d'être plus chrétien et plus évangélique. Tout le long de son apostolat le saint évêque est resté fidèle à cette doctrine. Donner tout à son Dieu : son esprit, son cœur, son sang; le lui donner mentalement dans le train ordinaire de la vie; le lui donner réellement, pour rendre un témoignage suprême à la Justice, le jour où elle est violée par les législateurs de la terre, lui a toujours paru le devoir fondamental du chrétien. Pour lui, comme pour l'Apôtre, c'est la faiblesse du chrétien qui fait sa force : *Cum infirmus tunc potens sum.*

1. *De Libero arbitrio*, I, VI, 14; P. L., XXXII, 1230.

CHAPITRE III

LA JUSTICE

« La loi, dit Cicéron[1], est un magistrat muet; le magistrat est la loi parlante. » La loi parle le jour où l'autorité la promulgue. Elle dicte, en formules impérieuses, leurs devoirs aux citoyens. Mais aussitôt promulguée, elle devient silencieuse. La plupart des citoyens lui obéissent d'instinct. Mais soit intérêt, soit malice, il arrive à quelques-uns de la violer. Alors elle sort de son mutisme, et par la voix des magistrats, condamne les coupables et ordonne leur châtiment. Ces magistrats sont les juges. Comme l'indique leur nom, ils sont les gardiens du droit et les défenseurs de la justice.

I

La fonction judiciaire a suivi, au cours de l'histoire, les vicissitudes de la loi. Tout le temps que la loi fut considérée comme une révélation divine, le jugement ne fut qu'une décision de la divinité. On ne pouvait le rendre que certains jours sacrés, *fasti*, seuls jours où les dieux répondaient à leurs consultants. Il était d'autre part conditionné par tout un ensemble de rites : mots sacramentels à prononcer[2], gestes symboliques à faire, objets matériels à tenir[3]. Quand la loi fut l'expression d'une volonté humaine, la volonté du prince ou celle de l'assemblée, la justice ne perdit pas plus qu'elle ses attaches reli-

1. *De Legibus*, I, 6.
2. Gaius, *Institut.*, IV, 11.
3. « *manuum consertio; mancipatio* ». Voir Fustel de Coulanges, *Cité antique*, p. 225.

gieuses. Il y avait un autel dans tous les prétoires; les juges offraient un sacrifice avant de siéger et ne portaient leur sentence qu'après avoir invoqué les dieux.

Les liens qui attachaient la justice à la religion, la maintinrent étroitement unie à l'autorité. Le *pater familias* était prêtre, chef et juge. Cette trinité de pouvoir reposa longtemps sur les mêmes têtes. Les chefs de la « gens », de la curie, de la cité, archontes issus du sort, consuls élus par le suffrage, eurent en même temps que le droit de commander, le droit de punir, et non seulement administrativement par une décision impérative, sans discussion ni débat, mais judiciairement, après délibération publique et jugement. Les dépositaires de l'autorité, étant, par leur sacerdoce, les représentants des dieux, nul n'était mieux qualifié qu'eux, pour rendre la justice en leur nom.

Le temps vint cependant où ces prérogatives de « *l'imperium* », subirent des restrictions importantes. Le sacerdoce se réserva les délits religieux. Le peuple enleva au pouvoir exécutif, pour se l'attribuer, le droit de condamner à mort et aux verges[1]. Mais impuissant à faire face à toutes les affaires, il délégua son pouvoir d'abord à un tribunal extraordinaire « *quaestio extraordinaria* », puis à des tribunaux permanents « *quaestiones perpetuae*[2] ». Ces tribunaux étaient composés de jurés, mais — retour au vieux privilège de l'autorité — un préteur les présidait[3].

La multiplicité des tribunaux, le développement du droit, la spécialisation des juges, avaient peu à peu libéré la jurispru-

1. *Lex Valeria de provocatione* (509).

2. A l'époque de Cicéron il y en a huit : *de pecuniis repetundis — de peculatu — de sicariis et veneficis — de ambitu — de majestate — de falsis — de vi — de sodaliciis.*

3. Les peines se distinguent en capitales et non capitales : 1°) les capitales sont : l'exil — la qualification d'homme sacer qui voue le condamné aux dieux infernaux et permet à tout citoyen de le tuer — le dernier supplice, le condamné est ou *pendu, arbori infelici suspendi* — ou *étranglé, laqueo gulam frangi* — ou *précipité* du haut de la roche Tarpéienne, *dejectio de rupe, saxo*, ou *décapité, gladio, securi percuti*; 2°) les peines non capitales sont : les coups de verge, la prison, la relégation, l'incapacité juridique, l'amende, la note d'infamie, la confiscation des biens.

dence des emprises du culte. On concevait de plus en plus la justice comme une affaire de raison et d'équité. On voulait bien en solenniser l'exercice par une cérémonie religieuse ; mais on repoussait l'ingérence des pontifes dans les affaires profanes et on cherchait les principes juridiques ailleurs que dans les livres sacrés.

*
* *

La philosophie n'était pas étrangère à cet esprit nouveau. Platon faisait de l'âme humaine le sanctuaire de la justice; et s'il cherchait en Dieu la source du droit, c'est à cette âme, qu'il en demandait la révélation. Ces révélations, recueillies par les sages, constituent les Lois. Il appartient au juge de les appliquer, mais s'il obéit ainsi à la divinité, c'est en s'inspirant des données les plus pures de la raison et des suggestions les plus judicieuses de la conscience. Platon estime dans *le Politique* que les tribunaux sont « les gardiens de la Loi et les ministres du Pouvoir ». Au livre III[e] de sa *République*, il montre la nécessité de l'organisation judiciaire et détaille les qualités du juge. Il faut, dit-il, des médecins pour l'âme comme pour le corps. Les médecins du corps soignent les malades, leur donnent, pour les guérir, des remèdes amers, et n'hésitent pas à leur couper un membre pour les sauver. Les médecins de l'âme sont les juges. Ils soignent les coupables, leur infligent, pour les améliorer, des châtiments douloureux, et les retranchent, s'ils sont un péril, de la société. Leur fonction est délicate et difficile. Aussi doit-on les choisir avec soin[1]. On prendra avant tout des vieillards, qui aient l'expérience de la vie et possèdent des réserves accumulées de sagesse. On veillera à ce qu'ils soient d'une honnêteté scrupuleuse, d'une intelligence affinée, sagaces, clairvoyants, courageux et d'une science juridique parfaite. Les attributions des Juges, que Platon détermine au IX[e] livre des *Lois*, comptent parmi les plus importan-

1. Dans la *République*, c'est l'autorité qui nomme les juges. Dans les *Lois*, c'est le peuple.

tes de la République. Ils connaissent des sacrilèges, des meurtres, du vol, des coups et blessures, des faux témoignages, des dettes et des faux testaments. Ils ont en main, comme les éducateurs, la santé morale du pays. Ils ne doivent rien épargner pour extirper les germes morbides qui la menacent.

Aristote adopte les idées de Platon. Il se contente d'y ajouter quelques notes techniques sur les tribunaux Les juges doivent-ils être choisis parmi tous les citoyens ou dans une seule classe? Il laisse chaque peuple libre de le déterminer, mais semble craindre que l'attribution judiciaire aux classes extrêmes passionne les débats et desserve la justice. Il lui est indifférent que les juges soient nommés par le vote ou par le sort. Ce qui le préoccupe c'est la division intelligente et pratique des diverses sortes de juridiction. « Elles sont au nombre de huit : le tribunal qui juge les agents comptables, celui qui prononce sur les délits publics, celui qui appelle toutes les causes où la constitution est intéressée, celui qui tranche les contestations entre les simples particuliers et les magistrats, celui qui s'occupe des transactions, le tribunal pour les étrangers, et celui qui connaît des accusations de meurtre[1]. »

Les décisions de ces tribunaux doivent avoir leur plein effet. « S'il est impossible que la société civile existe sans jugements, elle ne saurait non plus exister quand les condamnations à une amende ou à toute autre peine restent sans exécution[2]. » Et pour que cette exécution soit sérieuse et efficace, il faut la confier à d'autres magistrats qu'à ceux qui l'ont décidée. « Car moins les exécuteurs des jugements inspireront d'aversion, plus l'exécution sera facile et prompte. Si les mêmes magistrats jugent et exécutent le jugement, ils excitent contre eux une double haine; si les mêmes magistrats sont chargés de toutes les affaires, ils deviennent l'objet de la haine générale[3]. »

Cicéron n'a pas sur la justice d'autres idées que celles

1. Aristote, *Politique*, VI, XIII, 1.
2. *Ibid.*, VII, V, 5.
3. *Ibid.*, VII, V, 6.

d'Aristote et de Platon. Mais, sous l'influence du stoïcisme, il leur donne une forme plus humaine. Nous avons perdu très malheureusement les livres du *de Republica*, où il parlait de l'organisation des tribunaux. Mais le *de Legibus* et le *de Officiis* nous donnent l'essentiel de sa doctrine. Comme avocat et comme juriste, il a l'orgueil de la justice romaine. Comme philosophe il voudrait que le juge corrigeât par un peu de douceur et de bienveillance les sévérités de la loi. Plus on connaît la loi — et on ne la connaît jamais assez[1] — plus on est avisé et perspicace, plus aussi on s'aperçoit qu'entre la loi et le coupable, il y a place pour l'indulgence et la pitié. « Le magistrat qui inflige une punition doit s'oublier entièrement et ne voir que l'utilité de l'exemple... La colère surtout ne doit jamais accompagner le châtiment; celui, en effet, qui infligerait une peine dans la colère, ne pourrait jamais garder cette modération qui est le juste milieu entre le trop et le trop peu, cette modération qu'aiment tant les péripatéticiens mais qu'ils devraient aimer sans faire, d'une autre part, l'éloge de la colère, ni soutenir qu'elle est un des plus utiles présents de la nature. Certes, elle n'est jamais permise; et le vœu que doivent former les peuples, c'est que les chefs de l'État ressemblent aux lois qui punissent parce qu'elles sont justes, et non parce qu'elles sont irritées[2]. »

Comme ses prédécesseurs, Cicéron ne fait appel, pour l'exercice de la justice, qu'à la conscience et qu'à la nature. La religion ne doit y jouer aucun rôle. Qu'elle règle les questions litigieuses qui relèvent du culte, c'est son droit[3]. Mais qu'elle laisse à l'État le soin de résoudre les questions civiles et criminelles. Il a la responsabilité de l'ordre. Il n'appartient qu'à lui de l'assumer.

L'Empire donna à cette thèse une conclusion inattendue. En divinisant l'Empereur, il rendit son caractère religieux à la justice. Le Prince est seul chef, seul législateur, seul juge,

1. *De Officiis*, III, 17.
2. *Ibid.*, I, 25.
3. *De Legibus*, II, 19.

comme au vieux temps. Tous les procès, toutes les instances relèvent de lui. Il a une juridiction illimitée et souveraine. Il est l'émanation même du droit et la source unique de la jurisprudence. « *Quidquid principi placuit*, dit Ulpien, *legis habet vigorem*[1]. » Soit qu'il exerce personnellement son pouvoir ou qu'il le délègue à un magistaat — édile, préteur, consul, fonctionnaire impérial — toujours un agent direct de l'autorité, il lui donne un caractère tout-puissant et divin. Et pour bien montrer qu'il est le seul dispensateur de la justice, il autorise tous les citoyens à passer par-dessus la tête des juges et à faire appel à César[2].

*
* *

C'est devant cette justice que comparut le Christ. Mais auparavant il avait été traîné au tribunal du grand-prêtre. Ce tribunal était tout ce qui restait aux Hébreux de leurs libertés. Les Romains leur avaient tout enlevé sauf leur police et leurs juges; et c'est au prétoire, plus encore qu'au temple, que s'étaient réfugiés les derniers rêves de théocratie. Dès l'origine, en effet, Dieu avait été le seul juge, comme le seul législateur. Les patriarches étaient ses mandataires dans la solution des litiges. C'est en son nom et sur son ordre que Moïse donna des juges à Israël. Il les choisit parmi des vieillards « sans orgueil » et leur transmit cette prescription de Jéhovah : *Quod justum est judicate; sive civis ille sit aut peregrinus. Nulla erit distantia personarum; ita parvum audietis ut magnum, nec accipietis cujusquam personam, quia judicium Dei est*[3]. » La plupart de ces vieillards étaient des prêtres. Les prêtres, expliquant la Loi dans le Temple, étaient mieux qualifiés que quiconque pour l'appliquer; et, représentants de Dieu,

1. Ulpien, *Instit.*, l. I, t. III, § 6.

2. Quelques peines nouvelles ont été introduites par l'Empire : les travaux forcés à perpétuité, *ad metalla*, la déportation, les combats de gladiateurs, le supplice de la croix, l'exposition aux bêtes féroces, *ad bestias*.

3. *Deutéronome*, I, 16, 17.

ils marquaient plus efficacement le caractère divin de la justice. Quand David réorganisa les tribunaux, il se déclara le premier juge de la nation, mais il installa six mille lévites dans les prétoires[1]. La réforme de Josaphat accentua plus encore le caractère sacerdotal des tribunaux. Les prêtres sont les juges naturels dans les petites villes. Dans les grands centres ils partagent leur autorité avec les lévites et quelques chefs de famille. Au tribunal suprême le grand-prêtre règle toutes les questions qui n'intéressent pas directement la couronne. Après l'exil, les Juifs furent rarement autonomes. Le chef politique de la nation fut le grand-prêtre. Mais son rôle officiel, surtout sous la domination romaine, se borna à ses fonctions religieuses et à la présidence du Sanhédrin. Ce Sénat aristocratique, composé de soixante et onze membres, la plupart prêtres ou docteurs de la Loi, n'avait plus que des attributions judiciaires. Mais sa juridiction était assez réduite. La plupart des affaires criminelles lui échappaient et il ne pouvait condamner personne à mort. C'est pourquoi il livra le Christ aux tribunaux impériaux.

Le Christ, jugeant caduque la loi de Moïse, ne voulut pas reconnaître l'autorité de ses docteurs. Au tribunal du gouverneur romain, il ne dit qu'un mot : « Oui, je suis le roi des Juifs », et se tut[2], dédaignant de protester contre la procédure et contre la condamnation. Ce dédain marque-t-il de la défiance et de la suspicion pour la justice humaine? Non. Cette justice, en la personne de Pilate, est la mandataire de Dieu[3]. Il la sait ignorante, timorée et fragile. Il la voit trembler aux cris de la foule. Il se contente de la plaindre et s'incline devant son arrêt. Cet arrêt il le connaissait de toujours, et n'ignorait pas que l'iniquité est trop souvent une des familières des prétoires.

1. *I Paralipom.*, XXVI, 29; XXVIII, 4.

2. D'après S. Mathieu et S. Luc. — Mathieu, XXVII, 11-16; Luc, XXIII, 1-10. D'après S. Jean, XVIII, 28-38, il aurait répondu plus longuement à Pilate.

3. S. Jean, XIX, 11.

II

Aussi s'est-il appliqué, dans son enseignement, à détourner ses fidèles de toute contestation. « Accorde-toi au plus tôt avec ton adversaire, leur dit-il, pendant que vous allez ensemble au tribunal, de peur qu'il ne te livre au juge, que le juge ne te livre à l'appariteur, et que tu ne sois jeté en prison. En vérité, je te le dis, tu n'en sortiras pas que tu n'aies payé jusqu'à la dernière obole[1]. »

Prévoyant que l'accord sera souvent difficile, en raison de l'acuité du conflit, il leur conseille de préférer l'arbitrage à une décision judiciaire. « Si ton frère ne t'écoute pas, prends avec toi une ou deux personnes, afin que toute cause se décide sur la parole de deux ou trois témoins[2]. »

Et si l'arbitrage n'aboutit pas, ne faudra-t-il pas recourir à la magistrature officielle? « Non », répond doucement le Christ : « Si ton frère n'écoute pas les témoins, dis-le à l'Église[3]. » La sentence de l'Église sera souveraine et définitive. Toute désobéissance retranchera le coupable de son sein : « Et s'il n'écoute pas l'Église, qu'il soit pour toi comme un païen ou un publicain[4]. »

A côté de la juridiction d'État, le Christ établit donc une juridiction d'Église. Cette juridiction n'empiétera pas sur les droits de l'Empire. Elle leur évitera seulement de multiples occasions de s'exercer et visera à supprimer les tribunaux par la réforme des mœurs et la correction fraternelle.

C'est ce que saint Paul rappelle à ses fidèles de Corinthe qui semblaient l'avoir oublié. « Quoi, leur dit-il, il y en a parmi vous qui, ayant un différend avec un autre, osent aller au jugement devant les injustes et non devant les saints? Ne savez-

1. Mathieu, v, 25-26. Cf. Luc, xii, 58-59.
2. Mathieu, xviii, 15-16.
3. *Ibid.*, xviii, 17.
4. *Ibid.*

vous pas que les saints jugeront le monde? Et si c'est par vous que le monde doit être jugé, êtes-vous indignes de rendre des jugements de moindre importance? Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges? Pourquoi pas, à plus forte raison, les affaires de cette vie? Quand donc vous avez des jugements à faire rendre sur les affaires de cette vie, établissez pour les juger ceux qui sont les moins considérés dans l'Église. Je le dis à votre honte : ainsi il n'y a pas un homme sage parmi vous, pas un seul, qui puisse se prononcer entre ses frères? Mais un frère est en procès contre son frère, et cela, devant des infidèles[1] !..... »

C'est la pensée du Christ, mais avec une explication qui précise le caractère purement arbitral de la juridiction ecclésiastique. Les arrêts seront rendus non pas par les puissants ou les savants de l'Église, mais par les « moins considérés ». Qu'est-ce à dire, sinon que ces juges ne devront pas leur autorité à leur place dans la hiérarchie, mais à leur valeur morale. Chargé de réconcilier des frères, l'arbitre chrétien a moins besoin de compétence juridique que de bon sens et de charité.

Il convient toutefois de remarquer qu'en imposant à tous ses fidèles cet arbitrage de famille, l'Apôtre ne leur interdit pas, quand un infidèle les y oblige, d'épuiser les juridictions impériales. Il fait mieux : il donne l'exemple. « Je suis devant le tribunal de César, dit-il au gouverneur de Césarée, Festus. C'est là que je dois être jugé. Si j'ai commis quelque injustice ou quelque attentat qui mérite la mort, je ne refuse pas de mourir; mais s'il n'y a rien de fondé dans leurs accusations (des Juifs), personne n'a le droit de me livrer à eux. J'en appelle à César[2]. »

Si nous en croyons même saint Luc, le confident des plus secrètes pensées de saint Paul, son maître et lui professaient beaucoup d'estime pour la justice impériale. Toutes les fois qu'ils nous présentent un magistrat romain, on sent qu'ils ne

1. *I ad Corinthios*, VI, 1-11.
2. *Actes*, XXV, 10-11.

doutent ni de sa loyauté ni de sa bienveillance. Tel le proconsul d'Achaïe, Gallion[1], qui a la bonne grâce de se reconnaître incompétent en théologie et renvoie ironiquement les accusateurs de Paul à leurs synagogues. Tel le tribun de Jérusalem, Lysias[2], qui non seulement permet à Paul de haranguer la foule pour se défendre, mais lui donne une escorte pour le sauver d'un coup de main. Tel le gouverneur Félix[3], qui laisse toutes sortes de libertés à son prisonnier et n'empêche aucun des siens de lui rendre service. Saint Paul ne prétend donc pas supprimer la juridiction impériale au bénéfice de la juridiction religieuse. Il souhaite seulement que la juridiction religieuse se généralise et fasse ainsi disparaître l'esprit de chicane dans le monde.

Mais était-ce possible ? L'arbitrage fraternel suppose une famille étroitement unie. A mesure que la famille s'élargit — et l'on sait avec quelle rapidité se développa la famille chrétienne — les liens se relâchent, l'affection se refroidit, les conflits se multiplient. Pour trancher ces conflits équitablement il faut de longues et patientes enquêtes, la connaissance approfondie de la jurisprudence, de rigoureuses et efficaces sanctions, toutes choses qui sont de la compétence de magistrats professionnels et exigent des tribunaux constitués. Aussi le principe de saint Paul, toujours admis en droit, fléchit-il souvent en fait. Saint Justin nous rapporte qu'une femme convertie, pour échapper aux poursuites de son mari, porte sa cause de tribunal en tribunal et va jusqu'à l'empereur[4]. Tertullien reconnaît que les chrétiens sont, comme tout le monde, « soldats, sénateurs, juges[5] ». Il ne tarit pas d'éloges sur l'organisation de la police[6]; il approuve la manière intelligente dont les magistrats mènent leurs enquêtes[7]. Dans les

1. *Actes*, XVIII, 12-17.
2. *Ibid.*, XXIII, 16-31.
3. *Ibid.*, XXIV, 23.
4. S. Justin, *II Apolog.*, 2.
5. Tertullien, *Apologie*, 34.
6. *Ibid.*, 2.
7. Tertullien, *Ad nationes*, I, 2.

procès contre les chrétiens, ce n'est pas la compétence des tribunaux qu'il combat, mais les violations de la procédure[1].

Cependant les *Constitutions apostoliques* maintiennent énergiquement les principes traditionnels. Un chrétien ne doit pas avoir de procès; s'il en a, il ne doit pas les porter aux tribunaux de l'Empire... c'est le diable, en effet, qui y juge les enfants de Dieu. Il doit les porter « au tribunal fraternel de l'évêque qui seul peut trancher les difficultés à la lumière de la justice divine[2]. » La juridiction ecclésiastique s'est donc précisée. Le tribunal de l'évêque s'élève dans chaque cité à côté de celui du gouvernement; et il n'est pas douteux que les fidèles, plus obéissants aux préceptes de Paul que ses chrétiens de Corinthe, y apportent, en grand nombre, leurs différends. Ils ont horreur, pour la plupart, des prétoires romains, où tant des leurs avaient été condamnés. Beaucoup de néophytes, séduits par cette justice souriante qui s'ingéniait à concilier toutes choses, comme si elle avait peur de punir, viennent lui confier leurs difficultés. Les païens eux-mêmes, frappés par cette sagesse si accueillante qui semblait planer au-dessus du droit écrit, pour juger selon les prescriptions les plus simples du droit naturel, venaient lui soumettre leurs affaires[3]. Tout le monde enfin était reconnaissant à l'Église de répudier la torture, de mener rapidement les enquêtes, de simplifier les formalités et surtout de ne pas faire payer ses jugements. Cette popularité impressionna Constantin. Heureux de plaire à ses sujets et de consacrer l'autorité de l'Église, il accorda aux tribunaux ecclésiastiques l'existence légale, reconnut la valeur juridique de leurs décisions et décréta qu'elles auraient dans tout l'empire la même force que les arrêts impériaux[4].

1. Tertullien, *Apologie*, 1.

2. *Constitutions apostoliques*, II, 45-46.

3. *Mémoires de l'Académie des Inscript. et Belles-Lettres*, 1777, t. XXXIX, p. 569. Mémoire de M. de Bouilly.

4. Sozomène, I, IX.

On a contesté avec juste raison l'authenticité d'une Constitution sans date de Constantin, qui donne aux évêques des pouvoirs judiciaires très étendus. Ces pouvoirs ne dépassent pas l'arbitrage et le compromis (Cuq, *Institutions juridiques des Romains* (1902), t. II, pp. 867, 868 et 886). Il est

Ces faveurs n'enlevèrent aux tribunaux officiels qu'une partie de leur clientèle; elles ne restreignirent ni leur influence ni leur autorité. C'est qu'ils perdaient un peu tous les jours ce qu'ils avaient de païen. Les magistrats se convertissaient les uns après les autres. Le Code s'adoucissait. La procédure devenait moins rigide, les jugements moins sévères, les sanctions moins barbares[1]. Force fut de reconnaître que la justice

vrai qu'ils ne tardèrent pas à s'élargir d'eux-mèmes, sous la pression de l'opinion. Ils s'attribuèrent le jugement, la sanction pénale, et finirent par englober toutes les affaires civiles. Un jour vint où la loi fut contrainte d'admettre leurs prétentions et de consacrer officiellement leurs conquêtes (*Code Justinien*, I, t. 4, l. 7, l. 8). Mais seul, le compromis était absolu et sans appel (*Code théodosien, De episcopali audientia*, l. 13, l. 15, l. 17).

Ce jour-là, les évêques jugèrent « au civil », avec les mêmes droits, la même autorité et les mêmes armes que les magistrats impériaux.

Le Code ne mettait qu'une réserve à leur juridiction : il exigeait que les deux parties fussent unanimes à l'accepter. Il restait d'ailleurs bien entendu que les affaires criminelles restaient en dehors de leur compétence.

1. Constantin défend aux juges d'appliquer la peine de mort sans l'aveu des accusés ou le témoignage unanime des accusateurs (*Code Théodosien*, IX, t. 40, l. 1). — Il décrète que ceux qui sont condamnés soit aux jeux des gladiateurs soit aux mines ne soient pas marqués au front (*Cod. Théod.*, IX, t. 40, l. 7). — Il établit l'égalité des jugements et des peines entre les diverses classes de la société (*Cod. Théod.*, IX, t. 1, l. 1). — Pour supprimer les infanticides dont la misère est la cause, il ordonne que les enfants indigents soient nourris aux frais de l'État, et les familles secourues (*Cod. Théod.*, XI, t. 27, l. 2). — Il défend qu'on punisse du cachot, du fouet et des cuirs garnis de plomb ceux qui n'acquittent pas les charges publiques (*Cod. Théod.*, IX, t. 7, l. 3). — Il adoucit le régime des prisons et de la détention préventive et exige qu'on fasse diligence pour les instructions criminelles (*Cod. Théod.*, IX, t. 3, l. 3, l. 1). — Il pose le principe que c'est la propriété et non la personne qui est soumise à l'impôt direct et que les faibles doivent en porter une part bien moindre que les puissants (*Cod. Théod.*, XI, t. 1, l. 1). — Il ordonne de taxer les riches avant d'imposer les pauvres et d'avoir des égards pour les laboureurs au temps de la moisson (*Cod. Théod.*, XI, t. 16, l. 3, 14). — Il protège le petit propriétaire forcé de vendre, contre le gros acquéreur qui veut l'exploiter (*Cod. Théod.*, XI, t. 3, l. 1). — Préoccupé de développer l'idée chrétienne du mariage, il marque d'infamie les fonctionnaires qui donnent le spectacle scandaleux d'une alliance irrégulière. — Il proclame que la femme doit, dans les contrats, jouir des mêmes droits que l'homme (*Cod. Théod.*, V, t. 1, l. 1; II, t. 19, l. 1; VIII, t. 18, l. 1, 2). — Il facilite l'affranchissement des esclaves, multiplie les causes de liberté, et entoure des garanties les plus intelligentes les intérêts des mineurs (*Code Justinien*, V, t. 37, l. 20, 21, 22).

Constance flétrit les combats de gladiateurs et interdit aux militaires

humaine, ainsi renouvelée, pouvait être l'interprète de la justice divine. Aussi l'Église lui fut-elle de plus en plus favorable.

Nous allons voir saint Augustin pousser cette faveur à l'extrême et souhaiter la suppression des tribunaux ecclésiastiques.

III

Il commence d'abord, fidèle à la tradition évangélique, par condamner tous les procès. « Le Seigneur, écrit-il, défend d'avoir un procès quelconque avec les autres concernant les affaires de ce monde, et c'est d'après cette doctrine que l'Apôtre met la chicane au nombre des péchés. En permettant toutefois que les litiges entre frères se règlent dans l'assemblée des fidèles, il défend expressément d'en avoir en dehors de cette assemblée; ce qui prouve ici encore que cette permission est

d'y prendre part (*Cod. Théod.*, xv, t. 12, l. 2). — Il défend le mariage entre consanguins (*Cod. Théod.*, III, t. 12, l. 1, 3), — le mélange des sexes dans les prisons (*Cod. Théod.*, IX, t. 3, l. 3). — Il protège les jeunes filles contre les trafiquants de prostitution (*Cod. Théod.*, XV, t. 8, l. 1). — Il condamne, en termes énergiques, certaines infamies « tolérées par l'antiquité et chantées par les poètes » (*Cod. Théod.*, IX, t. 7, l. 7).

Valentinien interdit aux juges d'acquérir le moindre bien dans le ressort de leur juridiction (*Cod. Théod.*, XI, t. 1, l. 14), — et d'ajouter la moindre foi aux insinuations des délateurs (*Cod. Théod.*, XI, t. 10, l. 1). — Il crée dans les grandes villes les médecins des pauvres (*Cod. Théod.*, X, t. 10, l. 9, 10), — restreint les exigences des avocats (*Cod. Théod.*, I, t. 7, l. 3, 4), — et accorde de larges exemptions de taxe aux veuves et aux orphelins mineurs (*Cod. Théod.*, XIII, t. 6, l. 7; t. 10, l. 4).

Théodose accroit la sévérité des peines portées contre l'adultère (*Cod. Théod.*, XVI, t. 5, l. 18), — et supprime d'un trait de plume les maisons de prostitution, « repaires de brigandage autant que de débauche » *Cod. Théod.*, IX, t. 35, l. 5).

Un droit chrétien commence évidemment à s'élaborer. Il n'a conquis que quelques points avancés du code. Mais il est dans l'enceinte sacrée. En y portant les principes rénovateurs de la nature, de la justice et de la charité, il prépare l'amélioration progressive des lois, et fournit les éléments de leur transformation.

Voir, à ce sujet, Troplong, *De l'influence du christianisme sur le Droit civil des Romains*. Paris, 1868; Charles Boucaud, *Une ébauche du Droit chrétien*. Paris, 1916.

seulement une indulgence accordée à la faiblesse humaine[1]. » Le texte de saint Paul en main, il ne cessera de répéter que tout procès, même le plus légitime, est une faute. Ne manifeste-t-il pas un goût désordonné pour les biens de ce monde[2]? N'est-il pas un ferment de divisions, un nid de méchancetés et de haines? Et tous ces sentiments un chrétien ne doit-il pas les proscrire de son cœur? Voyez comment le Christ s'accorde avec nous. N'a-t-il pas dit sur sa Croix : « Mon père pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font ». Si nous voulons être pardonnés, pardonnons nous-mêmes[3].

Saint Augustin va plus loin. Il ne veut pas que le pardon s'arrête aux injures morales. Il prétend qu'il doit aller jusqu'aux injustices matérielles. On vous doit une somme d'argent? Réclamez-la à l'échéance. Votre débiteur refuse? épuisez pour le convaincre les moyens de persuasion. Mais s'il persiste dans son refus, arrêtez-vous : « il n'est pas nécessaire de remettre indifféremment à tout débiteur l'argent qu'il vous doit; mais il faut l'abandonner à celui qui refuse de le rendre, au point qu'il préfère engager un procès, Car, dit l'Apôtre, il ne faut pas qu'un serviteur de Dieu dispute. Si donc votre débiteur refuse, malgré vos instances, de vous rendre ce qui vous est dû, remettez-lui sa dette[4]. » On vous a volé? Exigez du voleur la restitution, mais s'il la refuse et qu'il faille plaider, arrêtez-vous encore. « Si quelqu'un veut plaider contre vous pour vous prendre votre tunique, abandonnez-lui votre manteau » se doit entendre de la disposition du cœur et non d'un acte de pure ostentation. Ce qui nous est commandé à l'égard de la tunique et du manteau, nous devons le faire non seulement pour ces objets, mais pour tous les biens dont nous avons la propriété. Car si le précepte porte sur le nécessaire, à plus forte raison nous fait-il un devoir d'abandonner le superflu[5] ».

1. *Enchiridium ad Laurentum*, 78; P. L., XL, 269-270. Cf. *Sermo* 351, 5; P. L., XXXIX, 1540.
2. *Enarratio in Psalm*, 80, 21; P. L., XXXVII, 1041.
3. *Sermo* 114, 2; P. L., XXXVII, 652.
4. *Sermo Domini in monte*, II, 38; P. L., XXXIV, 1280.
5. *Ibid.*, I, 58; P. L., XXXIV, 1258.

On ne saurait être plus radical ; et l'affaire est bien entendue. Un chrétien ne doit pas avoir de procès, dût-il subir les pires injustices. La remise d'une dette et l'oubli d'un vol sont, quand on le veut, aussi faciles que l'aumône[1]. Perdre des biens plutôt que d'engager des procès, c'est gagner des biens spirituels[2]. Résoudre tous les conflits par la douceur et par la charité, c'est s'assurer pour l'heure suprême le pardon de Dieu. Oui l'affaire est bien entendue. Malheureusement les fidèles d'Hippone ne veulent pas l'entendre. Ils veulent bien être généreux, mais pas jusqu'au sacrifice de leurs intérêts. Aussi assiègent-ils sans vergogne le tribunal de leur évêque.

Pour se conformer aux lois de l'Église, saint Augustin se prête à leurs exigences ; mais il ne cache pas qu'il en est excédé. N'a-t-il donc pas autre chose à faire, grand Dieu ! qu'à écouter tous les jours les mêmes plaintes, les mêmes mensonges, les mêmes cris de révolte ? Les professionnels de la chicane se sont juré de lui faire perdre le temps. Ils le harcèlent de leurs doléances, s'entêtent dans leurs réclamations, et ne le lâchent, pauvre victime, qu'après lui avoir arraché un malheureux jugement. Si encore ils en tenaient compte ! Mais non ; ils s'empressent de le décrier, ils en suspectent la valeur juridique, ils en repoussent tapageusement les conclusions. Poussés par le démon de la procédure, ils se hâtent de susciter de nouveaux litiges et d'ourdir intrigue sur intrigue pour le persécuter à loisir. Ne méritent-ils pas cette malédiction du Psalmiste : « Retirez-vous, méchants, pour que je scrute les commandements de Dieu[3]. » Scruter les commandements de Dieu lui paraît évidemment plus digne de ses fonctions que de subir « ces mouches qui l'obsèdent : *muscas irruentes* ». Aussi le crie-t-il bien haut. « Je prends à témoin N.-S. J.-C. de la sincérité de ce que j'avance. Je puis dire sur mon âme que pour ma commodité personnelle, j'aimerais beaucoup mieux m'occuper de quelque travail manuel et avoir le reste du temps libre pour

1. *Enchiridium ad Laurentum*, 72 ; P. L., XL, 266.
2. *Sermo* 167, 3 ; P. L., XXXVIII, 860.
3. *Enarratio in Psalm.*, 98, 24, 3 ; P. L., XXXVII, 1259.

prier, plutôt que d'être occupé sans cesse des causes étrangères, touchant les affaires du siècle, soit pour les juger, soit pour les terminer dès l'origine par mon intervention[1]. »

C'est que — et ceci est un point capital — l'évêque ne lui paraît pas désigné pour régler les affaires séculières. Les affaires religieuses lui donnent bien assez de travail! « Je passe sous silence, dit-il à ses clercs, les autres soins innombrables que nous imposent les affaires ecclésiastiques, et dont personne ne peut avoir l'idée s'il n'en a fait lui-même l'expérience[2]. » Parlant à ses fidèles, pour l'anniversaire de son sacre, il donne la longue liste de ses occupations. « Il nous faut reprendre les esprits inquiets, consoler les pusillanimes, soutenir les faibles, convaincre de faux les contradicteurs, vous garder de ceux qui vous tendent des pièges, instruire les ignorants, exciter les âmes indolentes, imposer silence à ceux qui aiment la dispute, réprimer les orgueilleux, réconcilier les ennemis, encourager les bons, supporter les méchants, aimer tout le monde[3]. » Qu'en ces fonctions d'ordre strictement religieux, il soit le seul maître et le seul juge, il ne le discute pas un instant. Mais qu'il ait à s'occuper d'affaires civiles, il arrive difficilement à le comprendre. Il reconnaît bien, avec une touchante humilité, que le texte de saint Paul : « Portez vos difficultés devant les moins considérés de l'Église », s'applique parfaitement à lui. N'est-il pas le serviteur le plus infime du Christ[4]? Il avoue même qu'en l'état de la législation, il ne saurait, malgré sa répugnance, se dérober à ses devoirs de juge[5].

Mais il explique finement que ces « fidèles peu considérés » ne sont, à tout prendre, que des fidèles et non des ministres du Seigneur, et que l'Apôtre l'a bien marqué en n'assumant jamais lui-même des charges judiciaires. Leur peu de considération est d'ailleurs fort relative. Elle tient à la place de pieux laïques

1. *De opere monachorum*, 29, 37; P. L., XL, 576.
2. *Ibid.*
3. *Sermo* 340, 1; P. L., XXXIX, 1533.
4. *De opere monachorum*, 29, 37; P. L., XL, 576.
5. *Ibid.*

qu'ils occupent dans la hiérarchie sacrée, et qui est, en effet, la dernière. En fait, cependant, ce sont des « sages » et des « saints », et leur considération en vaut bien d'autres. On reconnaîtra, en tout cas, qu'ils ne peuvent être choisis au hasard. Chargés de trancher une masse trop grande, hélas! de différends, ils doivent posséder un certain nombre de connaissances et n'avoir pas autre chose à faire; comme il est nécessaire, évidemment, qu'ils habitent des centres populeux et aient un domicile déterminé[1].

Mais où les trouver? Il est probable qu'on n'a pu en trouver partout, puisqu'on a chargé les évêques de prendre leur place. La sagesse, en effet, et la sainteté ont rarement couru les rues, autrefois du moins, quand le monde était païen et que l'Église était faible et persécutée. Mais maintenant que le christianisme a pénétré dans les milieux les plus cultivés, n'est-il pas possible de trouver une élite de chrétiens qui dispensent la justice à leurs frères? Et si on la trouve, n'est-il pas raisonnable que les évêques lui passent leurs affaires et se vouent tout entiers à leur apostolat[2]? Or, n'est-elle pas trouvée? N'y a-t-il pas, sur le territoire de l'Empire, des hommes prudents, vertueux, avisés, désignés par leur foi religieuse et leur science juridique pour juger des chrétiens? Et ces hommes ne sont-ils pas précisément les magistrats de l'Empire?

Aussi saint Augustin ne voit-il aucun inconvénient à ce que ses fidèles achètent des charges judiciaires. « Vous voulez devenir juges par vos mérites et à prix d'argent. Je ne vous en blâme pas : car vous avez peut-être le désir d'être utiles à la société et c'est pour rendre service à la justice que vous ne ménagez pas votre argent[3]. »

*
* *

Puisqu'il faut des juges il vaut mieux en effet, à tout prendre, qu'ils soient chrétiens. Car si la foi et la charité sont né-

1. *De opere monachorum*, 29, 37; P. L., XL, 576.
2. *Ibid.*
3. *Sermo*, 13, 6, 7; P. L., XXXVIII, 110.

cessaires en toutes choses, elles le sont particulièrement dans l'exercice si délicat de la justice. Rien n'est plus douloureux[1], exception faite pour l'office du bourreau[2], que le service du prétoire. Poursuivre des frères le glaive à la main, les traîner au banc d'infamie et les envoyer aux mines ou à la mort, c'est bien dur quand on est un homme et qu'on fait souffrir d'autres hommes. Rien n'est pourtant plus nécessaire. La paix sociale est à ce prix. Que deviendrait la société si on laissait aux mauvais citoyens la liberté de faire le mal?

« Le bon citoyen, écrit Augustin, ne doit pas seulement éviter de faire le mal à quiconque; il doit détourner les autres du péché et punir le péché, de telle sorte que l'expérience corrige celui qui est frappé et que l'exemple condamne les autres[3]. » — « Cette terreur qui contient les méchants et assure le repos des bons[4] », est l'auxiliaire le plus efficace de la loi. La loi menace; mais son geste serait vain si des sanctions éclatantes ne venaient en confirmer la puissance. « Qu'on emploie les châtiments; je ne m'y oppose pas, je ne l'interdis pas[5]. » — « Moi-même, écrit le saint docteur au tribun Dulcitius, j'ai établi que le libre arbitre donné à l'homme n'empêche pas qu'il y ait des peines très justes portées par les lois humaines et divines contre les fautes graves et qu'il appartient aux rois de la terre de réprimer par une sévérité convenable non seulement les adultères, les homicides et autres crimes de cette espèce, mais encore les sacrilèges[6]. »

Nous verrons plus loin ce qu'il entend par « sévérité convenable ». Il nous suffit pour l'instant de montrer qu'il tient cette sévérité pour nécessaire et qu'elle lui paraît justement exigée pour le salut de la société par la loi de l'homme et de Dieu. Mais, qu'on le remarque bien, cette loi fait du châtiment

1. *De Civitate Dei*, XIX, 6; P. L., XLI, 632-633.
2. *De Ordine*, II, 12; P. L., XXXII, 1000.
3. *De Civitate Dei*, XIX, 16; P. L., XLI, 644-645.
4. *Epistola* 154, 6; P. L., XXXIII, 667.
5. *Sermo* 13, 7, 8; P. L., XXXVIII, 111.
6. *Epistola* 204; P. L., XXXIII, 939-940.

l'apanage exclusif de la société. Elle seule est responsable de l'ordre et de la tranquillité publique. Elle seule est juge des mesures à prendre et des sanctions à établir. Et bien coupable serait le citoyen qui se substituerait à la société pour se faire justice lui-même. Il se vengerait, et ce serait déjà un mal; mais, mal plus grave encore, il se ferait l'agent du désordre et de l'anarchie. « Sans doute, dit Augustin, il n'est pas injuste que chacun soit traité comme il le mérite : autrement la loi ne l'aurait pas permis. Mais la passion de la vengeance est un vice et il appartient plutôt au juge de prononcer. »

*
* *

Mais si la pénalité est une chose juste, plus juste encore doit être le magistrat chargé de la porter.

La loi enserre la faute dans des formules rigides et implacables; mais elle ne peut la saisir tout entière. Elle a prévu le cas type. Or le juge se trouve au tribunal devant un cas personnel, riche de circonstances insoupçonnées et de particularités inédites. Ces particularités échappent au code. Aussi la justice du code serait-elle impuissante si elle n'était complétée par la justice du juge.

Le juge se heurte d'ailleurs lui-même, dans l'application de la loi, à des difficultés considérables : sa conscience plus ou moins troublée, la complexité des fautes soumises à son examen, l'imperfection et quelquefois l'injustice de la législation en cours sont autant d'obstacles à l'accomplissement régulier de son ministère. Saint Augustin a étudié ces obstacles avec une précision de détail et une largeur de vue qui ont été rarement dépassées.

Le juge, dit-il, d'abord, ne peut donner que ce qu'il a. S'il veut donc dispenser la justice, qu'il commence par l'avoir. Et certes tout le monde la porte en son cœur; mais combien obscurcie, combien diminuée! Dieu seul la possède tout entière; Dieu seul peut venir au secours de notre infirmité. « D'où vous vient, s'écrie Augustin, le sentiment du juste?

Nul ne donne ce qu'il n'a pas. Étant injuste par nature, vous ne pouvez être juste qu'en vous tournant vers une certaine justice immuable dont vous ne pouvez vous éloigner sans devenir injuste, ni vous approcher sans être juste. Si vous vous retirez, elle ne diminue pas; si vous vous approchez, elle ne s'accroît pas. Où donc réside cette justice? La chercherez-vous sur la terre? Non, car en la cherchant vous ne cherchez ni or ni pierres précieuses; cherchez-la dans la mer, cherchez-la dans les nuages, cherchez-la dans les étoiles, cherchez-la dans les anges; vous la trouverez dans les anges, parce qu'ils la boivent à sa source..... Regardez donc, montez plus haut, allez en ce lieu où Dieu a parlé une seule fois et là vous trouverez la source de la justice où se trouve la source de la vie[1]. » Celui-là seul aura la justice qui boira abondamment à cette source divine. Les clartés, trop mêlées de ténèbres, que la nature a mises en lui[2], se multiplieront et deviendront cette grande lueur dont parle l'Écriture, qui découvre la Justice et la vérité[3].

Mais boire à cette source de lumière et s'assimiler ainsi la vie divine, qu'est-ce autre chose que l'acte chrétien par excellence, ce miracle intérieur qui installe Dieu dans le cœur de l'homme et en fait le régulateur sacré de ses jugements[4]? Or le juge n'est pas un homme ordinaire. Ses fonctions sont augustes et redoutables. Ses jugements peuvent avoir des conséquences terribles. Il dispose de la vie et de l'honneur des citoyens. Plus qu'aucun autre, par conséquent, il doit être le disciple et l'associé de Celui qui seul en ce monde est le Maître de la vie et de la mort[5].

Saint Augustin le rappelle avec angoisse aux magistrats de son temps : Marcellinus, Donatus, Macedonius, Dulcitius, etc., etc. Il a la hantise des erreurs judiciaires et des abus de la loi.

1. *Enarratio in Psalm.*, 61, 21; P. L., XXXVI, 744.
2. *De Civitate Dei*, XIX, 6; P. L., XLI, 632-633.
3. *Sermo* 4, 6-7; P. L., XXXVIII, 36.
4. *De urbis excidio*, 2; P. L., XL, 718.
5. *Epistola* 120, 19; P. L., XXXIII, 461.

Et le plus sûr moyen de les prévenir lui paraît être cette lumière divine qui éclaire la conscience du juge et perce le voile de ténèbres dont s'enveloppe la conscience du criminel[1]. Qu'avant donc de monter à son tribunal pour y juger au nom des hommes et plus encore au nom de Dieu, le magistrat fasse une large provision de cette justice intérieure, rayon lumineux de la justice divine[2].

*
* *

C'est là son premier devoir qui se complète tout aussitôt d'un second : acquérir une haute valeur morale. « *Discernendo judicium habes*, dit saint Augustin, *faciendo justitiam*[3]. » Comment pourrait-on sévir contre les autres, si l'on n'est soi-même sans tache? Le mot terrible de l'Évangile : « Que celui qui est sans péché, lui jette la première pierre », plane sur tous les tribunaux et doit faire trembler tous les juges. Quand ils entrent dans le prétoire, entourés de soldats et de tortionnaires, n'entendent-ils pas une voix mystérieuse leur demander : « Es-tu digne? » Ces fautes que tu vas punir, ne les as-tu jamais commises? Ces passions criminelles que tu vas châtier, ne les portes-tu pas dans ton cœur? Tu vas fouiller la conscience des autres. As-tu songé à fouiller la tienne? Et si tu l'as fait, peux-tu juger sans appréhension ni remords? Augustin considère le tribunal comme un sanctuaire. Il ne voudrait y voir que des consciences irréprochables. Aussi insiste-t-il avec chaleur auprès des juges qui l'écoutent pour qu'ils se dépouillent de toute faiblesse avant d'exercer leurs fonctions : « Commencez d'abord, leur dit-il, par vous établir, au-dedans de vous, votre propre juge. Jugez-vous premièrement vous-mêmes, si vous voulez sortir en toute assurance du sanctuaire de votre conscience pour juger les autres. Rentrez en vous-mêmes; examinez-vous, discutez-vous, écoutez-vous. Je veux voir si

1. *Enarratio in Psalm.*, 63. 11; P. L., XXXVI, 765.
2. *Ibid.*, 70, 16; P. L., XXXVI, 885. — Cf. *De Trinitate*, XVI, 21; P. L., XLII, 1052.
3. *Ibid.*, 98, 7; P. L., XXXVII, 1263.

vous êtes un juge intègre là où vous ne demandez pas de témoin. Vous voulez paraître en public avec autorité afin qu'un autre vienne vous apprendre de son semblable ce que vous ne savez pas. Commencez par vous juger intérieurement. Votre conscience ne vous dit-elle rien de vous-même? Si vous êtes sincère, vous avouerez qu'elle a parlé. Je ne veux point savoir ce qu'elle vous a dit. Jugez-en vous-même, vous qui l'avez entendue. Elle vous a rappelé ce que vous avez fait, ce que vous avez reçu, les fautes que vous avez commises. Je voudrais savoir la sentence que vous avez prononcée. Si vous avez écouté avec docilité, si vous êtes monté sur le tribunal de votre âme, si vous vous êtes placé vous-même sur le chevalet de votre cœur, si vous avez appelé les cruels bourreaux de la crainte, vous vous êtes bien écouté... et votre repentir a infligé à votre péché le châtiment qu'il mérite[1]. »

C'est en se jugeant eux-mêmes qu'ils apprendront à juger les autres. Le tour qu'ils feront de leur conscience, les regards qu'ils jetteront sur les coins troubles de leur âme, la mise au point qu'ils tenteront de leurs misères et de leurs responsabilités, leur permettront de voir plus clair dans l'âme des prévenus et de juger sans rigidité, au souvenir de leurs faiblesses. Mais avant tout, qu'ils soient sans péché. Qu'aucune tare ne les diminue, qu'aucun remords ne les trouble. Qu'ils s'imposent au respect de tous par la dignité de leur vie et l'élévation de leur caractère. Il s'échappera d'eux, sans qu'ils s'en doutent, une vertu mystérieuse qui en fera, aux yeux même des plus coupables, les mandataires de Dieu et leur ouvrira les consciences les plus rebelles.

Mais la valeur morale, si grande qu'elle soit, ne suffit pas au juge. Saint Augustin exige trois autres qualités : le bon sens *ratio*, la science juridique *eruditio*, et l'indépendance *libertas*[2].

1. *Sermo* 13, 6, 7; P. L., XXXVIII, 110.
2. *Contra Julianum*, II, x, 37; P. L., XLIV, 700.

* * *

Le bon sens est à l'esprit ce que la vertu est au cœur. Il est la forme intellectuelle de la justice, comme la vertu en est la forme morale. Juger, c'est d'abord discerner, c'est-à-dire faire la part judicieuse de la malice et de l'inconscience dans la faute, de la vérité et de l'erreur dans les témoignages, de la solidité et de la rouerie dans les plaidoyers. Juger, c'est ensuite saisir d'un coup d'œil ce qui est certain et le dégager prestement des ombres qui l'entourent, des réticences qui le voilent, des flots de parole qui le noient, c'est pénétrer les intentions, dissiper les équivoques, percer à jour la mauvaise foi. Juger, c'est enfin ajuster le fait bien établi non seulement à la lettre mais à l'esprit de la loi, et pour cela interpréter la loi en juriste, sans doute, mais l'appliquer en magistrat intelligent et avisé. On n'y arrive pas aisément. Bien imprudent est celui qui juge avec trop de facilité et de hâte. Le bon sens et toutes les qualités qu'il suppose ne sont pas aussi répandues qu'on le croit, et le malheur c'est qu'on ne puisse les acheter en achetant une charge judiciaire. Ni la finesse de l'esprit, ni la sagacité du jugement, ni le courage de la décision ne se vendent. Les candidats au prétoire feront bien de s'en souvenir et d'avoir une tête bien faite, en même temps qu'une conscience irréprochable[1].

* * *

Ils se feront en même temps un devoir de connaître très exactement le droit. « Pour que votre puissance, leur rappelle saint Augustin, ne soit pas coupable d'injustice, vous, qui que vous soyez, qui désirez exercer l'autorité sur vos semblables, instruisez-vous, pour ne pas vous exposer à rendre des jugements iniques et à perdre la vie de l'âme avant de faire perdre

1. *Sermo* 47, 6; P. L., XXXVIII, 298.

à d'autres la vie du corps[1]. » Le droit est plus qu'une révélation intérieure ; il est une science. Il s'est enrichi au cours des siècles des leçons concrètes de l'expérience, il a enregistré le témoignage des générations, il a codifié lès arrêts de la conscience humaine. Les consciences individuelles si fragiles et souvent si obscures ont besoin de s'éclairer à ces lumières de l'histoire. Elles n'y trouveront pas toute la justice mais elles verront les efforts immenses réalisés pour l'approcher et les crimes que l'erreur et l'ignorance ont fait commettre en son nom. Ces efforts et ces crimes sont la plus belle des leçons pour un juge. Ils lui apprendront à se défier de son jugement et à étayer sa sagesse sur celle de l'humanité. Pourrait-il descendre sans remords de son tribunal s'il condamnait, par incompétence, un innocent? Qu'il s'applique donc à éliminer toutes les possibilités d'erreur par une étude diligente du code. Il se trompera certainement quelquefois, et ce sera un malheur; mais ce ne sera pas une faute.

*
* *

Qu'il garde surtout jalousement son indépendance. Elle est plus menacée qu'il ne croit. Par sa fonction, d'abord, qui, en l'élevant au-dessus de ses concitoyens, risque d'éveiller en lui un orgueil fort préjudiciable à sa liberté. « Le pouvoir qui enfle les hommes d'orgueil, c'est le pouvoir de décider du sort de leurs semblables, de juger les innocents et les coupables[2]. » L'orgueil, ramenant tout à soi, déforme par là même toutes choses. Il enlève la claire vision des réalités, fausse le jugement[3], sacrifie de gaîté de cœur la justice et la vérité à la satisfaction de ses colères[4]. Aussi, lorsque Moïse, sur l'ordre de Dieu, donna des juges à Israël, il les choisit « parmi les hommes justes et ennemis de l'orgueil[5] ». Il savait que cette pas-

1. *Sermo* 13, 7 ; P. L., XXXVIII, 110.
2. *Ibid.*, 342, 5 ; P. L., XXXVIII, 1533.
3. *Ibid.*, 353, 2 ; P. L., XXXVIII, 1561.
4. *Ibid.*, 123, 1 ; P. L., XXXVIII, 684.
5. *Quaestiones in Heptateuchum*, II, 69 ; P. L., XXXIV, 619.

sion traîne après elle toutes les autres et charge d'une chaîne d'esclave celui qui s'enivre de son autorité.

Autant que de l'orgueil, le juge doit se défier de la popularité. C'est une fort mauvaise conseillère. Le juge qui en est friand aura peur des plaintes, des récriminations, des menaces d'appel, qui porteraient atteinte à sa renommée, et cette peur liera peu à peu sa conscience. Les affaires ne seront pour lui qu'un moyen de se faire valoir. Il cherchera à s'attirer des sympathies, à étendre ses amitiés, à éveiller la reconnaissance. Les louanges qu'il désirera orienteront ses enquêtes et dicteront ses décisions. Et la justice y perdra tout ce qu'essaiera d'y gagner sa réputation. « Celui qui juge injustement pour une louange, dit saint Augustin, a reçu un présent et le plus vain de tous. Car il a tendu la main pour recevoir le témoignage d'une langue étrangère, et il a perdu le témoignage de sa conscience[1]. » Pour ne pas perdre ce témoignage, qui doit être sa seule récompense, le juge repoussera avec dédain la vaine fumée des compliments. La Justice n'a point besoin d'honneurs. Elle est à elle-même sa propre gloire. Le plus sûr moyen de la servir est de s'effacer devant elle et de lui sacrifier les menues glorioles de cette vie.

Le troisième obstacle à l'indépendance du juge est constitué par les relations, les influences, les recommandations. On est lié avec telle personne, telle autorité, tel parti. Si on ne laisse pas ces liens au pied du prétoire, ils risquent d'être autant de chaînes pour la justice. Pour peu que le juge se souvienne que le coupable est son parent, son ami, le protégé d'un homme puissant, il se condamnera malgré lui à la complaisance et à l'iniquité. Il lira le dossier avec des yeux prévenus, conduira l'interrogatoire avec partialité et fera à la loi entorse sur entorse pour porter le jugement qu'on attend de lui. Malheureusement ce jugement n'a rien à voir avec la justice. Il relève de l'amitié et de la reconnaissance, mais le droit n'y a aucune part. Car il n'y a pas deux droits, un pour les amis, l'autre

1. *Enarratio in Psalm.* 25, 13 (11°); P. L., XXXVI, 195.

pour les indifférents ; un pour les puissants et l'autre pour les faibles. Il n'y en a qu'un et tous les citoyens sont égaux devant lui. « Quel est celui, dit saint Augustin, qui ne fait acception de personne dans ses jugements ? Celui qui aime tous les hommes d'un amour égal. Ce n'est pas lorsque nous proportionnons les honneurs que nous leur rendons aux charges dont ils sont revêtus que nous sommes en danger de faire acception de personne. Mais quelquefois nous jugeons entre deux parties et entre des gens qui sont unis par les liens du sang. Nous sommes appelés à juger entre le père et le fils. Le fils se plaint de la dureté de son père. Nous réservons au père les honneurs qui lui sont dus, mais nous donnons droit à ce fils si sa cause est bonne[1]. »

L'argent est le dernier et, on peut bien le dire, le plus grand obstacle à l'indépendance du juge. Au temps où vivait saint Augustin les fonctions publiques étaient d'autant plus onéreuses que l'argent était plus rare. Elles coûtaient beaucoup et rapportaient peu. Et la tentation était forte d'en compléter les bénéfices en vendant la justice au plus offrant. Saint Augustin s'indigne de voir un certain nombre de juges y succomber. « Si l'avocat, écrit-il, vend son patronage, et le juriste ses conseils, il ne s'ensuit pas que le juge doive vendre un jugement équitable et le témoin un témoignage juridique. Le juge et le témoin se doivent à l'intérêt des deux parties; l'avocat et le jurisconsulte à l'intérêt d'une seule. Mais si, en place de jugements justes et de témoignages véridiques, qui ne doivent pas être vendus, on vend des témoignages faux et des jugements iniques, il y a crime à recevoir de l'argent en récompense, comme il y a crime à le donner, même volontairement. Celui qui achète un jugement équitable a coutume de redemander l'argent qu'on lui a pris frauduleusement, parce que la justice ne doit pas être vénale; celui qui a acheté un jugement inique, voudrait bien aussi redemander son argent, si cet achat n'était pas pour lui un sujet de crainte et de honte[2]. » « Honte » pour

1. *In Joannis Evangelium*, XXXI, 8; P. L., XXXV, 1639.
2. *Epistola* 153, 24; P. L., XXXIII, 664.

celui qui achète la justice; « crime » pour celui qui la vend; on ne saurait être plus sévère. Pour un peu Augustin crierait au sacrilège. Monnayer sans scrupule le droit lui paraît si répugnant, qu'il supplie les magistrats d'en écarter l'idée avec horreur. Ils sont au prétoire les représentants de Dieu. Et ce Dieu, qu'ils ne l'oublient pas, « aucun avocat ne le circonvient, aucun témoin ne le joue, aucun adversaire ne le corrompt[1]. » Il peut se laisser attendrir. Il ne se laisse pas acheter. « *Ecce judico* ». Il juge. Une faute commise est à ses yeux une dette à solder. Il en exige le remboursement sans autre considération que la responsabilité du coupable. Que les magistrats suivent ce grand exemple et mettent leur justice à un si haut prix que la pensée ne vienne à personne d'en marchander la moindre parcelle.

*
* *

Qu'ils se souviennent cependant que, malgré sa rigidité, cette justice ne doit pas être impitoyable. Dieu qui la possède entière se laisse émouvoir. Les juges qui n'en ont que des fragments doivent plus encore ouvrir leur cœur à la pitié. Il y a, malgré les progrès de la législation, « tant de jugements pitoyables, tant de jugements lamentables[2]. » Le juge a beau être riche de science, de bon sens et d'indépendance, ses lumières sont d'une pauvreté à faire frémir. Car hélas! il connaît tout « sauf la conscience de ceux qu'il juge[3] », c'est-à-dire le fond complexe et mystérieux de l'âme, où s'élaborent les projets criminels. Il pèse, il mesure, il classe la matérialité de la faute. Mais souvent la gravité morale lui échappe. Elle est faite d'éléments si obscurs, si subtils, si bien faits pour décourager l'analyse la plus perspicace : intention plus ou moins nette, liberté plus ou moins restreinte, conscience plus ou moins erronée, responsabilité plus ou moins diminuée! S'il applique strictement le code, il se condamne sinon à l'injustice, du moins à une

1. *Sermo* 47, 7; P. L., XXXVIII, 299.
2. *De Civitate Dei*, XIX, 6; P. L., XLI, 632-633.
3. *Ibid.*

excessive sévérité. Que fera-t-il donc? Il se posera la question suivante : Cet homme qui est là, entre deux gardes, et dont tout semble démontrer la culpabilité, est-il coupable devant Dieu qui sait tout, autant que les hommes le prétendent? Et il sentira aussitôt la miséricorde entrer dans son cœur. « Ce n'est pas en vain, dit Augustin, qu'a été institué l'office de bourreau. Il imprime une terreur qui contient les méchants et assure le repos des bons. Mais qu'un sentiment de charité préside à tout. Dans le châtiment, comme dans le pardon, il n'y a de bon que de rendre meilleure la vie des hommes[1]. » C'est la misère qui attire la miséricorde; et y a-t-il plus grande misère que ces débris d'humanité qui encombrent les prétoires?

Que, pour l'exemple, la loi les frappe, rien n'est plus juste; mais que la charité les relève, pour leur salut, rien n'est plus humain. « Poursuis le péché, mais ne t'acharne pas contre le pécheur. S'il s'opiniâtre à ne pas se corriger, parce qu'il se détourne de la crainte de Dieu, combats en lui cette opiniâtreté, efforce-toi de la corriger, prends tous les moyens de la détruire, afin de sauver l'homme tout en condamnant le péché[2]. »

Le Christ n'a-t-il pas donné, à propos de la femme adultère, un exemple éclatant de cette miséricorde? « Il interrogea ceux qui lui demandaient ce qu'on devait faire de cette femme, et il jugea ainsi ceux qui prétendaient être ses juges : « Je ne vous « défends point, dit-il, de la lapider puisque la loi le prescrit; « mais je demande par qui elle sera lapidée. Je ne m'oppose « point à l'exécution de la loi, mais je cherche un ministre « pour l'exécuter. Écoutez ce que j'ai à vous répondre : « Vous « voulez lapider cette femme? eh bien! que celui d'entre vous « qui est sans péché lui jette la première pierre... » Pendant que les pharisiens le questionnaient, il écrivait sur la terre...; les pharisiens, confus et tremblants, s'en allèrent l'un après l'autre.... Mais cette femme courait encore un grand danger,

1. *Epistola* 153, 16; P. L., XXXIII, 660.
2. *Sermo* 13, 8; P. L., XXXVIII, 110.

parce qu'elle restait devant un juge qui était sans péché. « Aucun, lui dit-il, ne vous a condamnée? » Elle répondit : « Aucun, Seigneur; si vous-même vous ne me condamnez pas, « je suis en sûreté. » Notre-Seigneur répond implicitement à cette inquiétude, en lui disant : « Et moi non plus, je ne « vous condamnerai pas. » C'est-à-dire « ni moi non plus, bien « que je sois sans péché, je ne veux pas vous condamner. La « voix de leur conscience a empêché vos accusateurs de vous « punir; la miséricorde m'inspire de venir à votre secours... « Instruisez-vous, conclut Augustin, vous qui jugez la terre. « Aimez, et puis jugez[1]. » L'amour ne commande pas à la justice, mais il l'éclaire et la corrige. Sous son action bienfaisante, elle perd sa froideur et son austérité. Elle n'est plus hautaine ni brutale. Elle s'attendrit, s'adoucit, s'humanise, et le fait d'être plus humaine ne lui enlève rien de son autorité, mais lui permet de mieux comprendre l'homme et de mieux le juger. Qu'on n'exagère pas cependant. La pitié ne doit être ni aveugle, ni systématique. Elle doit se garder de distribuer sans examen sa générosité à tous les coupables et à toutes les fautes. Elle doit être assez clairvoyante pour éviter toute parcimonie comme tout excès. Le cœur a certes des raisons que le droit n'a pas; mais il n'en a pas contre le droit. C'est ainsi, par exemple, qu'il ne faut pas s'autoriser de la misère du pauvre pour juger en sa faveur, si sa cause est injuste : « Ne crois pas, rappelle au juge saint Augustin, que tu doives simplement être miséricordieux. Tu es quelquefois arbitre entre deux hommes dont l'un est pauvre et l'autre riche; et il arrive que la mauvaise cause est celle du pauvre, tandis que le riche soutient la vérité. Si tu es ignorant des choses de Dieu, tu croiras bien faire de prendre le pauvre en pitié, d'atténuer, de cacher son tort, de vouloir le justifier, afin qu'il paraisse avoir le bon droit pour lui. Et si l'on te reproche l'injustice de ta sentence, tu prends pour excuse une fausse miséricorde en disant : « Je « sais tout cela, j'ai compris l'affaire, mais c'était un pauvre,

1. *Sermo* 13, v, 5; P. L., XXXVIII, 109.

« il fallait en avoir pitié. » N'est-ce point là faire de la miséricorde au détriment de la justice[1] ? »

Ces deux vertus n'ont pas, en effet, à se combattre. Il leur suffit de se compléter : la justice gardant sa primauté, la miséricorde se contentant d'en atténuer la rigueur. Leur union, comprise avec intelligence et pratiquée avec discernement, imprimera au jugement la seule marque qui lui convienne depuis l'enseignement du Christ. La Justice réprimera la faute, mais elle enveloppera le coupable d'une tendresse d'autant plus grande qu'il est plus malheureux, et à ce titre elle aura quelque chose de divin.

Nous allons voir saint Augustin appliquer cette doctrine à trois problèmes importants de la politique judiciaire : *la peine de mort*, *la torture* et *l'intercession*.

* * *

Au sujet de la *peine de mort*, il commence par reconnaître qu'étant donnée la législation actuelle, le juge n'est pas blâmable de l'appliquer. Il peut, par conviction personnelle, y être opposé. Son désir, sa tentation peuvent être d'arrêter la condamnation aux verges, à l'amende ou à la prison. Mais la loi, conservatrice de l'ordre public, lui fait violence. Il doit tuer, puisque l'autorité responsable lui ordonne de tuer[2].

Il en est de même du bourreau. Saint Augustin ne dissimule pas l'horreur que cet homme de sang lui inspire. Mais il reconnaît qu'en faisant de lui un instrument de salut public, la loi lui restitue une sorte de majesté.

« Ainsi, dit-il, quoi de plus hideux qu'un bourreau, quoi de plus farouche et de plus cruel ? Cependant il occupe dans

1. *Enarratio in Psalm.* 32, 12 ; P. L., XXXVI, 291.

2. *Sermo* 302, 16 ; P. L., XXXVIII, 1391. Cf. *Quæstiones in Heptateuchum*, VI, 7 ; P. L., XXXIV, 778.

les lois une place nécessaire, il fait partie de l'ordre dans une société bien réglée[1]. » Mais si le juge et le bourreau ont le droit légal de donner la mort, la loi qui le leur octroie est-elle bien juste? Le droit de vie et de mort appartient-il à un autre qu'à Dieu? et s'il n'appartient qu'à Dieu, les hommes ne devraient-ils pas renoncer à se l'adjuger? Question troublante, à laquelle l'autorité ne répondit pas, mais que saint Augustin posa sans se lasser jusqu'à la fin de son épiscopat.

Ne pouvant supprimer la loi, il s'acharna à en faire suspendre les effets et intervint, autant qu'il le put, pour arracher les coupables à la mort. L'incident de Calame est, à ce point de vue, caractéristique. Au cours de manifestations violentes dirigées par les païens de cette ville contre les chrétiens, un clerc avait été tué et l'église catholique mise à sac. La gravité des faits, la nécessité d'enrayer tout retour offensif du paganisme, le peu de cas que la législation, tout imprégnée encore des sévérités des vieux âges, faisait de la vie humaine, laissaient prévoir que les coupables n'échapperaient pas au suprême châtiment. Il restait cependant un espoir de sauver leur tête : Augustin. C'était, à ce moment-là, la voix la plus écoutée de l'Afrique. Un notable de Calame, Nectarius, homme modéré et grave, lui écrivit. Sa lettre respire la vénération et la confiance. On sent qu'il connaît les idées de l'évêque en matière de répression, et que sa miséricorde bien connue lui paraît être pour ses concitoyens la meilleure des sauvegardes.

« Faites pour nous, lui dit-il, ce que votre cœur sent bien que nous lui demandons. Nous demandons seulement qu'on nous épargne les supplices[2]. » — « Les chrétiens, répond saint Augustin, savent comment ils doivent châtier les coupables, c'est-à-dire, non seulement avec douceur, mais d'une manière utile et salutaire..... Laissons-leur la santé et la vie afin qu'ils puissent se repentir. Nous ne désirons pas autre chose et, au-

1. *De ordine*, II, 12; P. L., XXXII, 1000.
2. *Epistola* 90; P. L., XXXIII, 313.

tant qu'il dépendra de nous, nous ne cesserons de le réclamer[1]. »

Ce n'est donc point un simple sentiment de pitié, mais une conviction nettement établie sur des principes chrétiens, qui dirige sa plume. La question dépasse à ses yeux son humble personne; elle intéresse la civilisation chrétienne. Elle ne se limite pas aux incidents de Calame; elle englobe tout le problème criminel. Et comme toutes les questions liées à la religion, elle se résout par la charité et le respect de la dignité humaine. Il ne faut pas tuer les criminels, pour leur laisser le temps de se repentir et de retrouver leur humanité.

L'incident Restitut amène saint Augustin à des déclarations encore plus catégoriques. Restitut, prêtre catholique, avait été assassiné par des Donatistes, cependant qu'un autre prêtre, Innocent, se voyait crever un œil et couper un doigt. Les coupables, amenés au tribun Marcellinus, reconnurent leur crime. La loi était inexorable, mais moins encore que la voix publique. Le magistrat ne pouvait que prononcer la mort; et il allait le faire, quand une lettre d'Augustin consterné vint le supplier d'être miséricordieux. « Nous ne voulons pas de la loi du talion. Qu'on ôte aux coupables le moyen de mal faire, mais qu'ils vivent. Qu'on ne les prive d'aucun membre, qu'on se contente de les détourner par la répression des lois, de leur agitation insensée..... Ainsi la condamnation sera un bienfait plutôt qu'un supplice; on mettra un frein à leur criminelle audace; mais on leur laissera le salutaire remède du repentir et de la pénitence[2]. » Et comme si sa protestation au tribun n'était pas suffisante, il écrit au proconsul Apringius. Mais à force de supplications le ton s'élève : le plaidoyer se fait plus chaud et plus vibrant. « Armés d'un fer impie, ils ont répandu le sang chrétien. Par amour pour Jésus-Christ, ne trempez pas dans leur sang le glaive de la justice. Ils ont ôté à un ministre de l'Église le temps que Dieu lui avait donné à

1. *Epistola* 91, 9; P. L., XXXIII, 317.
2. *Ibid.*, 133, 1; P. L., XXXIII, 509.

vivre, laissez aux ennemis de l'Église le temps de se repentir et de faire pénitence[1]. » Pourquoi tuer? insiste Augustin. Si la mort était le seul châtiment prévu par le code, il ne discuterait pas un instant « quoique pour ce qui nous regarde, ajoute-t-il, nous aimerions mieux, s'il n'y avait pas de moyen plus doux de répression, voir mettre ces coupables en liberté que venger par leur sang répandu les souffrances de nos frères[2]. » Mais il y a tant de moyens de punir, qui sont terribles sans être sanglants! Que les magistrats s'en contentent, se souvenant qu'ils sont eux-mêmes de pauvres hommes, et qu'à ce titre ils ne doivent rien faire que d'humain.

On pourrait dire : Mais il s'agit de païens à convertir, de Donatistes à apprivoiser! La charité d'Augustin n'est-elle pas intéressée? N'en fait-il pas, avant tout, une arme pour son apostolat? Et cette préoccupation n'enlève-t-elle pas à son réquisitoire contre la peine de mort le meilleur de sa sincérité et de sa force?

Abandonnons sa correspondance et allons au pied de sa chaire. Il y parle tous les dimanches et souvent tous les jours sans autre souci que celui d'enseigner. Qu'enseigne-t-il donc à ses fidèles? « La vie humaine, leur dit-il en formules tranchantes, n'appartient qu'à Dieu. Lui seul a le droit de l'enlever. L'homme et le pécheur, en effet, sont deux choses différentes; c'est Dieu qui a fait l'homme; c'est l'homme qui s'est fait pécheur. Détruisez donc ce qu'a fait l'homme, mais sauvez ce qu'a fait Dieu. N'allez donc pas jusqu'à donner la mort au coupable; car en voulant punir le péché, vous perdriez l'homme. N'allez pas jusqu'à lui ôter la vie, pour lui laisser la possibilité du repentir; ne lui donnez pas la mort, afin qu'il puisse se corriger[3]. »

C'est là son suprême argument. Il est hostile à la peine de mort, parce qu'elle ne respecte ni les droits de Dieu, ni la dignité humaine. Sa charité n'est point faite simplement de

1. *Epistola* 133, 4; P. L., XXXIII, 512.
2. *Ibid.*
3. *Sermo* 13, 8; P. L., XXXVIII, 110.

miséricorde et de pitié. Il y entre des raisons profondes où le sentiment n'a aucune part. « Dans l'autre vie, écrit-il tristement, chacun ne recevra que ce qu'il aura amassé. » Que recevra donc le coupable qui meurt dans les tourments? il n'a amassé que du mal en ce monde! Quel chrétien pourrait envisager sans frémir l'éternité qui lui est réservée? Il a entendu l'ordre du Christ « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Le prochain c'est tout le monde, mais c'est aussi ce malheureux qu'un juge veut envoyer à la mort. Il faut l'aimer comme soi-même, dans son malheur et sa déchéance, vouloir, par conséquent, qu'il partage ici-bas notre paix, et là-haut notre bonheur éternel. « Plus le vice nous déplaît, écrit Augustin à Macédonius, moins nous voulons que le coupable meure avant de s'être amendé... Il est facile et naturel de haïr les méchants parce qu'ils sont méchants, mais aussi il est bon, quoique rare, de les aimer parce qu'ils sont des hommes. Ainsi on blâme la faute, mais on relève la nature, et le seul motif qu'on ait de la blâmer, c'est qu'elle souille cette nature tant aimée[1]. »

On punit les coupables pour avoir souillé la nature humaine. Par respect pour cette nature, à jamais ennoblie par l'Incarnation du Christ, désormais sacrée, parce que, au plus profond de son avilissement, elle est appelée à la Rédemption. la loi ne doit avoir qu'un souci : la châtier uniquement pour assurer son relèvement ici-bas, et son salut dans l'éternité.

* * *

C'est le même souci de la dignité humaine qui conduit saint Augustin à condamner la *torture*.

On sait que la torture était considérée par les jurisconsultes de l'antiquité comme le moyen le plus efficace d'information, et, qu'à ce titre, elle était d'une pratique courante dans les instructions judiciaires. Fondée sur cet horrible axiome, que les esclaves n'étant pas des hommes, n'avaient ni le sens de la jus-

1. *Epistola* 153; P. L., XXXIII, 660.

tice, ni le sens de la vérité, elle imagina mille moyens, plus sanglants les uns que les autres, d'arracher à leurs souffrances ce qu'on ne pouvait obtenir de leur sincérité. La différence entre l'esclave et l'homme de basse condition était trop minime pour être maintenue longtemps par le bourreau. A son tour la classe moyenne eut les honneurs de la chambre de torture. A mesure que l'idée d'égalité se répandait dans le monde, on reconnut dignes de la « question » la presque unanimité des citoyens. Seule la noblesse resta à l'abri de cette infâmie, et encore le jour vint-il où, en dépit de ses privilèges, elle fut obligée de la subir. La logique des faits corrigeant la logique des préjugés, la mépris de l'esclave aboutissait au mépris de la dignité humaine. Le Christianisme, qui relevait l'esclave, était appelé à relever cette dignité. Mais s'il devait y arriver assez facilement dans la conscience individuelle, il devait attendre de longs siècles, avant de l'imposer à la législation. En ce qui concerne la torture, en particulier, bien qu'il lui ait payé lui-même un lourd tribut durant les siècles de persécution, il n'en a obtenu la suppression que dans les temps modernes et non, d'ailleurs, sans avoir subi l'ironique épreuve de la voir mettre au service de sa foi.

Aussi paraît-il particulièrement consolant de voir saint Augustin la répudier. « Vous me demandez, répond-il à Nectarius, de me représenter la honte qui accompagne ceux qui reviennent chez eux après avoir subi la torture. A Dieu ne plaise que nous fassions ou que nous sollicitions jamais rien de pareil contre aucun de nos ennemis. Si la renommée vous a rapporté des bruits de ce genre, dites-le nous plus clairement, pour que nous puissions arriver à l'empêcher ou que nous sachions quoi répondre à ceux qui le croiraient... Nous n'avons réclamé aucune peine contre les meneurs, insiste-t-il — en faisant un principe de ce qui n'était, tout à l'heure, qu'une protestation, — parce que pour découvrir la vérité, il aurait fallu recourir aux tortures dont nous avons la plus profonde horreur[1]. » Trois ans après il félicite Marcellinus de la manière, vraiment digne

1. *Epistola* 104, 1; P. L., XXXIII, 388.

d'un chrétien, dont il conduit les enquêtes criminelles. Il se contente en effet de donner les verges au prévenu, moyen de correction si bénin, qu'il est employé couramment par les pères de famille et les éducateurs. « Ne renoncez pas, lui écrit-il, à ces sentiments paternels que vous avez conservés pour obtenir l'aveu de si grands crimes, sans employer ni les chevalets, ni les flammes, ni les ongles de fer[1]. »

C'est pour lui un plaisir, tout particulièrement précieux, de constater qu'une aristocratie de gens charitables partagent sur cette question ses sentiments d'évêque, et préfèrent renoncer à une partie de leurs biens, plutôt que d'infliger la torture à leurs voleurs. « Quelquefois, écrit-il à Macédonius, des hommes au cœur miséricordieux ne veulent pas, pour la restitution incertaine d'une chose qu'on leur a volée, infliger à un homme des supplices certains. Car le voleur eût-il encore la chose qu'il a volée, il vaudrait encore mieux la perdre que le torturer[2]. »

On pourrait croire que c'est sa sensibilité d'homme qui lui dicte ces formules. Et il est bien certain qu'il entre dans les frémissements de sa plume et de son âme une horreur instinctive du sang. Mais le meilleur de sa conviction, ce n'est pas douteux, lui vient de sa foi de chrétien. Écoutons-le élevant la voix, à propos d'un legs de navire. « Je n'ai pas voulu, dit-il à son peuple, que l'Église de Dieu devînt armateur. Je suppose, en effet, que le vaisseau parte et fasse naufrage. Il nous faudrait appliquer la torture à l'équipage, pour nous assurer, selon l'habitude, des causes exactes de l'accident, et livrer ainsi aux tourments ceux qui ont échappé aux flots de la mer. Or nous ne pourrions nous y résoudre, car il ne conviendrait à l'Église, en aucune manière, d'agir de la sorte[3]. »

A l'examiner de près, en effet, la torture présente les caractères les plus funestes. Elle est injuste[4], puisqu'elle fait souvent souffrir l'innocent et viole ainsi les lois les plus élé-

1. *Epistola* 133, 2; P. L., XXXIII, 510.
2. *Ibid.*, 153, 20; P. L., XXXIII, 662.
3. *Sermo* 355, 5; P. L., XXXIX, 1572.
4. *De Civitate Dei*, XIX, 6; P. L., XLI, 632-633.

mentaires de la morale. Elle est illogique[1], puisqu'elle punit avant de connaître la faute, et viole ainsi les lois les plus fondamentales de la raison. Elle est illusoire[2], puisqu'on ignore souvent si c'est la sincérité ou le mensonge que la souffrance éveille, et à ce titre elle va directement contre son objet. « Et ce qui est plus odieux, encore, ce dont on ne saurait trop gémir, ce qu'il faudrait baigner dans un torrent de larmes... un juge torture comme accusé un innocent, de peur de le faire mourir par ignorance, et cette malheureuse ignorance donne la torture et la mort à l'innocent, car s'il préfère sortir de la vie plutôt que de souffrir plus longtemps, il déclare être coupable du crime qu'il n'a pas commis[3]. » Elle est menteuse[4], enfin, car si un coupable ne desserre pas les dents sur son chevalet, le voilà nanti par son seul courage d'une présomption d'innocence, et celui qui l'accuse a beau avoir la justice pour lui, il est condamné. De toute manière donc, au lieu d'être l'auxiliaire intelligente de la loi, la torture n'est que l'esclave de l'ignorance et de la cruauté. Il serait évidemment injuste d'incriminer la perversité du juge[5]. Il suffit, hélas, d'en faire porter le poids à la misère humaine. C'est une indignité de plus à son bilan. « Seigneur, crie saint Augustin, après cette critique serrée, délivrez-moi de mes nécessités[6]. » Ce cri indique bien qu'il est sceptique sur l'accueil que ses protestations recevront auprès des pouvoirs publics. Il compte beaucoup plus sur Dieu que sur les hommes pour faire passer un grand souffle de charité dans les mœurs.

Sans doute, ses appels à la miséricorde impressionnaient les âmes; mais la peine de mort et la torture étaient des institutions trop anciennes et trop enracinées pour avoir rien à craindre de ses indignations.

1. *De Civitate Dei*, XIX, 6; P. L., XLI, 632-633.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*

*
* *

Macédonius le fait finement remarquer à son correspondant. « Ce que je ne peux pas faire de moi-même, lui dit-il, de peur qu'en me relâchant de ma sévérité de juge, je donne des armes au crime, j'aime à l'accorder à la prière et à l'intercession des hommes de bien. Par là les concessions volontaires de ma part paraissent faites au mérite d'autrui et laissent intacte la sévérité des lois et des jugements[1]. » On ne tuera pas, on ne torturera pas dans tel ou tel cas déterminé, à la prière des évêques ; mais ce sera une concession volontaire du juge. Et cette concession ne sera fondée ni en droit, ni en fait sur des raisons de justice. Elle sera accordée comme une faveur exceptionnelle, non par intérêt pour le coupable, mais par respect pour l'intercesseur.

Saint Augustin sentit bien que c'était là le seul terrain solide pour obtenir sinon un adoucissement du code, du moins un fléchissement dans les sanctions. Il s'y cramponna passionnément, et réclama avec une éloquence sans pareille que l'intercession ne fût plus simplement un fait, mais devînt un droit reconnu, le droit sacré, donné à l'épiscopat, d'intervenir après le jugement auprès du pouvoir exécutif, pour obtenir soit la grâce du condamné, soit une diminution de peine.

L'*intercession* était devenue un fait, du jour où l'autorité morale de l'épiscopat s'était affirmée dans le monde romain. A mesure que l'idée de fraternité humaine pénétrait dans les esprits, on comprit et on approuva que les ministres du pardon vinssent, en suppliants, aux tribunaux pour y faire fléchir la sévérité des lois. C'était une œuvre de charité et un excellent correctif de l'injustice. Constantin avait eu beau réorganiser les prétoires, simplifier la procédure, faciliter l'appel[2] ; la loi était souvent très dure, et toujours implacable. Il paraissait

1. *Epistola* 152, 3 ; P. L., XXXIII, 653.
2. *Code Théodosien*, I, t. 10, l. 2 ; XI, t. 30, l. 1, 8, 9, 13.

sage qu'une miséricorde bien comprise et, pour ainsi dire bien dosée, vînt atténuer ce que la sanction pénale pouvait avoir d'excessif. Seulement, de ce qui n'était qu'une tradition tolérée, saint Augustin veut faire un privilège officiel. Il prétend devoir la grâce des condamnés, non à ses relations d'homme, mais à son caractère épiscopal. « Nous regardons comme un devoir de nos fonctions épiscopales, écrit-il à Macédonius, d'intervenir en faveur des coupables, et de nous trouver offensés si nous n'obtenons pas l'objet de notre demande[1]. » C'était là, sans doute, une prétention assez extraordinaire, puisque Macédonius, malgré le culte qu'il professe pour le saint évêque, prend la peine de s'en offusquer. « Je doute fort, lui répond-il, que ces prétentions soient autorisées par l'Église. Comment pouvons-nous prétendre que la religion nous permette de laisser impuni un crime quel qu'il soit. L'impunité serait une approbation donnée au crime ; et s'il est constant que celui qui approuve une faute est aussi coupable que celui qui la commet, il s'ensuit que nous nous associons aux fautes dont nous demandons l'impunité[2]. » En terminant il lui demande des explications supplémentaires, et le prie d'établir sur des bases solides le droit dont il se réclame.

Saint Augustin lui répond longuement, minutieusement, avec l'intention non dissimulée de faire de sa lettre un véritable programme, et de rendre ainsi évidente à tous les yeux la nécessité du droit d'intercession.

Il commence par bien en préciser le caractère. Intercéder, dit-il en substance, ce n'est ni approuver la faute, ni défendre le coupable, ni surtout porter atteinte aux droits de l'État. L'État informe, juge, punit ; c'est son rôle. Personne ne songe à discuter ce rôle ni à le restreindre. L'intercesseur n'intervient que quand la justice a sorti son glaive et se prépare à frapper le condamné. Il se contente de crier au bourreau : Ne frappez pas, ou du moins amortissez le coup par pitié pour la victime.

1. *Epistola* 152, 2 ; P. L., XXXIII, 653.
2. *Ibid.*

« En effet, autant que nous le pouvons, nous intercédons pour tous les péchés, parce que tout péché paraît pardonnable, lorsque le coupable promet de se corriger... Nous n'approuvons nullement les fautes que nous voulons corriger, et si nous demandons que le criminel soit pardonné, ce n'est pas que le crime nous plaise, mais prenant l'homme en considération, nous détestons en lui le crime et le vice, et plus le vice nous déplaît, plus nous désirons que le coupable ne meure pas avant de s'être amendé... Poursuivre le crime pour délivrer l'homme, c'est s'associer à un principe d'humanité, et non d'iniquité. C'est dans cette vie seulement qu'on peut corriger ses mœurs, car dans l'autre chacun recevra selon ses œuvres [1]. »

Une fois le caractère de l'intercession bien déterminé, saint Augustin en établit le fondement. C'est le plus solide de tous : la charité, c'est-à-dire le principe vital du christianisme : « Ne doutez pas que ce bon office de la part des évêques ne soit dans le véritable esprit de la religion. Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour que nous imitions son admirable bonté, nous a dit : « Aimez-vous les uns les autres. Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent et priez pour ceux qui vous persécutent, afin que vous soyez les enfants de votre Père qui est dans les cieux, qui fait luire son soleil sur les bons et les méchants [2]. »

Après le fondement, il donne les motifs :

— la faiblesse commune qui doit faire de notre propre misère l'avocat irrésistible des malheureux : « Si la seule pensée de la faiblesse commune à tous les hommes brise le ressentiment de l'accusateur et la rigueur du juge, quel doit être à votre avis le devoir de l'intercesseur en faveur des coupables ? ... Vous êtes homme de bien. Jésus-Christ a montré que les hommes de bien étaient ceux qui pouvaient dire véritablement à Dieu : « Remettez-nous nos dettes comme nous remettons à ceux qui nous doivent. » Quoiqu'il soit évident que ces dettes sont nos péchés, le Seigneur nous le fait voir encore

1. *Epistola* 153, 2-3; P. L., XXXIII, 654.
2. *Ibid.* 153, 3; P. L., XXXIII, 654.

plus clairement quand il dit : « Si vous remettez aux autres les péchés qu'ils ont commis contre vous, votre Père vous remettra les vôtres[1] ».

— l'exemple du Christ qui a arraché au juge une femme condamnée à mort.

« Le Seigneur lui-même a intercédé auprès des hommes pour qu'une femme ne fût pas lapidée, et, par là, il nous a recommandé le devoir de l'intercession. Ce qu'il a fait en effrayant les accusateurs, nous devons le faire par nos demandes[2]. »

— l'influence bienfaisante du pardon sur les coupables.

« Les bienfaits de l'intercession et du pardon ont d'autant plus de prix que le châtiment est plus mérité. Autant que je peux en juger, les sévérités racontées dans l'Ancien-Testament n'avaient d'autre but que de montrer la justice des peines établies contre les méchants : et l'indulgence de la nouvelle Alliance nous invite à leur pardonner, afin que la clémence devienne un moyen de salut pour eux et pour nous qui avons péché[3] ».

— le salut éternel des condamnés.

« Voici le bien que nous avons en vue : la mansuétude qui fasse aimer la parole de vérité et le désir que ceux qui sont sauvés d'une mort temporelle, vivent de façon à ne pas tomber dans l'éternelle mort, pour laquelle, il n'y a pas de libérateur[4]. »

Ces motifs sont puissants. Mais ils n'empêchent pas l'intercession d'avoir ses écueils. Saint Augustin ne se les dissimule pas. « Il peut arriver, dit-il, qu'entraîné par la passion et insensible à l'indulgence, celui que nous avons sauvé redouble d'audace cruelle en raison de son impunité et que plusieurs périssent de la main de celui que nous avons arraché à la mort; il peut arriver encore que l'exemple d'un coupable gracié et revenu à une vie meilleure éveille des espérances d'impunité

1. *Epistola* 153, 12-13; P. L., XXXIII, 658.
2. *Ibid.* 11; P. L., XXXIII, 658.
3. *Ibid.* 16; P. L., XXXIII, 660.
4. *Ibid.* 19; P. L., XXXIII, 661-662.

et en fasse périr d'autres qui se laisseront aller à de semblables ou à de plus mauvaises actions. Je ne crois pas que nos intercessions soient responsables de ces maux. On doit nous attribuer plutôt le bien que nous avons en vue[1]. »

Aussi en trace-t-il très sagement les limites. Il exige que les criminels aient le repentir sincère de leurs fautes et que les voleurs rendent ce qu'ils ont volé.

« Ceux qui promettent de se corriger ont droit à notre miséricorde. Mais je dis, en toute assurance, que celui qui intervient pour un homme afin qu'il ne restitue pas ce qu'il a dérobé, et qui, autant que l'honneur l'exige, ne force pas cet homme qui se réfugie près de lui à la restitution de son vol, s'associe volontairement à sa fraude et à son crime. Nous sommes, en effet, plus miséricordieux en refusant notre secours à de telles gens, qu'en le prêtant. Aider au mal, ce n'est pas secourir, c'est plutôt opprimer[2]. »

Mais ce sont là des cas particuliers. D'une façon générale le méchant, même le plus endurci, est sensible à la miséricorde. En adoucissant sa peine, on l'attendrit, on le désarme, on le sauve de lui-même. Il revient à Dieu, complète la grâce humaine par sa soumission à la grâce divine, et finit par devenir un homme de bien. Sa conversion est la plus belle récompense du juge, la certitude touchante que Dieu le remerciera de son bienfait, en lui pardonnant sa propre iniquité. Qu'il ouvre donc son oreille et son cœur aux sollicitations de son évêque. En écoutant cette voix qui lui parle de douceur et de pardon, il est sûr d'entendre la voix même de Dieu. *Deus caritas est* : Dieu est amour. Qu'il fasse de ces mots divins la devise de sa justice.

1. *Epistola* 153, 19; P. L., XXXIII, 662.
2. *Ibid.* 153, 20; P. L., XXXIII, 662.

CHAPITRE IV

LA PATRIE

L'État n'est pas la Patrie. Par l'action combinée de ses trois pouvoirs : exécutif, législatif, judiciaire, il organise la vie de la nation, perfectionne ses mœurs, accroît sa prospérité, assure son salut. Mais l'autorité change, la loi évolue, la justice se transforme. La nation, elle, demeure. Petite ou grande, riche ou pauvre, heureuse ou malheureuse, elle s'attache avec amour au sol qui a été son berceau, garde fidèlement la cendre de ses morts, se nourrit des idées et des sentiments que lui a légués la race, vit de souvenirs et d'espérances. C'est ce fond permanent de traditions et de fiertés, sur lequel passent les variations de la politique, qui constitue la Patrie. L'État est l'armature organique de la nation. La Patrie en est l'âme.

I

Chez les anciens le patriotisme est, au sens plein du mot, une religion. Il loge au plus profond de la conscience dans le sanctuaire sacré où le culte des dieux se confond avec le culte du pays. Le citoyen antique aime son sol parce que les dieux de son foyer y habitent, et que l'âme de ses ancêtres vient y rôder; ses traditions, parce qu'elles ont une origine divine, et revêtent à ses yeux une sorte de sainteté; ses institutions, parce qu'il les tient d'Apollon, de Jupiter ou de Mercure, et qu'elles ont, de ce chef, quelque chose de surnaturel; il aime enfin et surtout l'âme de son pays, parce qu'il la sent pétrie par les dieux, riche par conséquent de gloire et d'éternité. Aussi se fait-il un devoir de vivre et de mourir pour elle. Au-

cun sacrifice ne lui coûte pour prouver son attachement à sa patrie. Il donne sans compter son or, ses larmes, son sang. Rien n'est plus beau que les pages fulgurantes de Tite-Live, où nous voyons défiler, sur un fond de gloire, l'héroïsme romain. Rien n'est plus émouvant que la fièvre sacrée des Athéniens à la représentation des « Perses » et leur ruée enthousiaste vers les temples en criant : Patrie, Patrie. Ils sentaient bien qu'ils devaient leurs victoires à ces sanctuaires et que, s'ils s'étaient si héroïquement battus à Salamine, c'est qu'ils défendaient à la fois leurs foyers et leurs autels.

La religion était si bien l'âme de la patrie, que la plus forte peine, l'exil, doit toute sa cruauté à la privation des dieux. « Qu'il fuie, disait la sentence, et qu'il n'approche jamais des temples. Que nul citoyen ne lui parle ni ne le reçoive, que nul ne l'admette aux prières ni aux sacrifices, que nul ne lui présente l'eau lustrale. » En perdant ses dieux, en effet, l'exilé perdait tout : son foyer, sa famille, ses biens, sa patrie. Il errait de par le monde comme une âme en peine, coupé par la malédiction divine, plus terrible que la mort, de tout ce qui pouvait le rattacher à l'existence. Cadavre aux yeux de la loi, il n'avait même pas les privilèges de la tombe. Il vivait dans l'isolement et le désespoir, sans jouir d'aucun des droits de la vie[1].

Ce patriotisme puissant et farouche changea toutefois de caractère avec les révolutions et surtout avec la conquête romaine. Il resta toujours à base religieuse, mais il s'incorpora, à la suite des luttes politiques, de nouveaux éléments dont quelques-uns portaient les germes de sa ruine. Quand la démocratie arriva au pouvoir, à Athènes comme à Rome, elle aima toujours la patrie pour elle-même, c'est-à-dire pour sa terre, ses traditions et ses dieux ; mais elle l'aima surtout pour les droits nouveaux qu'elle accordait aux citoyens, pour le jeu plus libre de ses institutions, pour sa justice moins étroite et sa liberté plus grande. Périclès nous explique « qu'Athènes s'est

1. Sophocle, *Œdipe-Roi*, 229-230 ; Ovide, *Tristes*, I, 2-4 ; Tite-Live, III, 58 ; Denys, XI, 45 ; Thucydide, V, 10.

fait aimer en décrétant l'égalité de tous les citoyens devant la loi, en donnant à ses enfants les mêmes droits, en ouvrant la même voie aux honneurs, en maintenant l'ordre public, en assurant l'autorité aux magistrats, la protection aux faibles, en donnant à tous des spectacles et des fêtes qui sont l'éducation de l'âme[1] ».

Ce patriotisme n'est pas de même qualité que l'ancien. De religieux, il devient politique. Il garde sa ferveur et l'augmente même de tous les feux de passion qu'allument les luttes de parti, mais il perd sa stabilité. Il suit la destinée des institutions auxquelles il s'attache. Il est comme elles variable et inconstant. Il lui arrive parfois de se laisser absorber par l'égoïsme de caste et de se détruire lui-même en se dressant contre la patrie. On l'a vu à Argos, à Corcyre[2] et pendant la guerre du Péloponèse[3]; on l'a vu surtout au temps de l'invasion de la Grèce, où les appels désespérés de Démosthène ne purent le ressusciter.

*
* *

Ce n'est pas que les philosophes n'aient essayé de redresser l'idée de Patrie. On connaît la célèbre prosopopée des Lois du *Criton*. « C'est la Patrie qui nous enfante, qui nous nourrit, qui nous élève... Elle est plus précieuse, plus vénérable, plus sainte que notre mère, notre père et nos aïeux... Il faut faire ce qu'elle ordonne... souffrir sans protester et mourir sans se plaindre, si elle veut que nous souffrions et que nous mourions... Il faut se donner à elle tout entier, mettre tout en elle, lui vouer tout[4]. » On ne saurait trouver pour définir le patriotisme de formules plus simples et plus grandes. Elles gravent en médaille le devoir le plus sacré du citoyen : faire de la patrie l'objet de ses plus pures amours et de ses plus beaux sacrifices.

1. Cité par Fustel de Coulanges, *Cité antique*, p. 433.
2. Thucydide, III, 69, 72.
3. Thucydide, IV, 46-48; Xénophon, *Helléniques*, VI.
4. Platon, *Criton*, XII.

Plus froidement, Aristote montre tout le long de sa *Politique* que le plus sûr moyen d'aimer, de défendre et d'embellir sa patrie, est de sacrifier sans cesse l'intérêt particulier à l'intérêt général. L'homme cherche naturellement le bonheur; et ce bonheur qui est fait de satisfactions matérielles, de liberté et de paix, la Patrie le lui donne. « Il est donc manifestement prouvé que ce qui constitue la Cité, ce n'est pas d'habiter les mêmes lieux, de ne se faire aucun tort les uns aux autres et d'avoir des relations de commerce, quoique ces conditions doivent nécessairement être remplies pour que la cité existe; mais à elles seules, elles ne font pas le caractère essentiel de la cité. La seule association qui forme une cité est celle qui fait partager aux familles et à leurs descendants le bonheur d'une vie parfaitement à l'abri du besoin et indépendante[1]. » Cette cité qu'Aristote appelle ailleurs la « patrie »[2], ne peut atteindre son but que si tous les citoyens la servent fidèlement et se dévouent sans compter pour elle.

Cet appel des philosophes ne fut pas plus entendu que celui des orateurs. Oublieux de son glorieux passé, le patriotisme grec coupa les racines qui lui permettaient de se survivre. Trop attaché à des institutions branlantes, il sombra définitivement avec elles.

*
* *

Il n'en fut pas tout à fait de même du patriotisme hébraïque. Sous toutes ses formes, patriarcale, monarchique, ecclésiastique, le régime théocratique avait fait de la religion, d'une part, et de l'idée messianique, d'autre part, les deux assises fondamentales de la patrie. Dieu étant le chef suprême de la nation, le servir, c'était servir la nation. Dieu devant envoyer un sauveur à Israël, attendre ce sauveur, dans l'épreuve, dans l'humiliation, dans l'angoisse, mais avec la frémissante espérance de le voir venir, fut un devoir sacré pour tous les citoyens.

1. Aristote, *Politique*, III, v, 13.
2. *Ibid.*, IV, xiii, 13.

Rien n'est plus touchant que la longue plainte des filles de Sion pendant l'exil : « Sur les bords des fleuves de Babylone, nous nous sommes assises et nous avons pleuré au souvenir de Sion. Sur les saules du rivage, nous avons suspendu nos harpes... Ceux qui nous avaient conduites en captivité nous demandèrent : Chantez-nous les cantiques de Sion? Comment pourrions-nous chanter les cantiques du Seigneur sur la terre étrangère? Si je t'oublie jamais, Jérusalem, que ma main droite se dessèche. Que ma langue s'attache à mon palais, si je perds ton souvenir[1]. »

Jérusalem ! Ce mot qui mettait des larmes à leurs yeux, enfermait dans ses syllabes tous les rêves de la nation. Quand, après les Perses et les Grecs, les Romains s'emparèrent de la ville sainte, les Juifs ne désespérèrent jamais de la reprendre. Quand Titus les chassa de la Palestine ils ne perdirent jamais la certitude d'y revenir. Ils emportèrent dans le monde, avec leurs idées, leurs mœurs, leurs traditions, leur langue, l'âme de leur Patrie, sûrs qu'un jour, le libérateur promis relèverait les ruines d'Israël.

* * *

Chez les Romains, en raison de la conquête du monde, le patriotisme prit une physionomie toute particulière. Les luttes de parti l'énervèrent, comme en Grèce, et éteignirent le meilleur de sa flamme. Mais cette flamme, des victoires éclatantes venaient à tout instant la raviver. La Politique extérieure relevait ainsi dans les âmes les ruines de la politique intérieure. La joie de conquérir le monde et l'orgueil d'être Romain se superposaient instinctivement au culte des vieilles traditions et constituaient une religion de la patrie, différente de l'autre, moins émouvante et plus superficielle, mais riche encore d'héroïsmes et de fiertés. Cette religion nouvelle avait, il est vrai, de nombreux écueils. Son aliment de choix, la victoire, était condamné à perdre, dans la fameuse *Pax romana*, toute sa force vitale.

1. Psaume 136.

Quand les aigles romaines rentrèrent au Capitole, les triomphes d'antan ne furent plus qu'une relique précieuse et qu'un glorieux souvenir. On les chanta magnifiquement dans les harangues officielles, on les étala orgueilleusement devant le monde ébloui; ils ne nourrirent plus le patriotisme. L'impérialisme romain, d'autre part, en élargissant à l'excès les frontières, affaiblissait nécessairement l'idée de patrie. Les Romains de race gardaient encore pour la cité merveilleuse un attachement de cœur. Mais la masse des sujets ne se sentaient guère solidaires des gloires et des traditions nationales.

Composés de vaincus de toute nationalité, difficilement admis au droit de cité, heureux certes de bénéficier de la civilisation romaine, mais réduits par l'organisation de l'Empire à être moins des citoyens que des administrés, ils étaient fiers sans doute de servir Rome et de croire à sa toute-puissance. Mais à cela se bornait leur patriotisme. Il n'était plus ni un acte religieux, ni même un acte politique, mais un sentiment dont l'avenir allait montrer la fragilité.

II

C'est mus par ce sentiment qu'à l'heure des malheurs publics, les païens se dressèrent contre le christianisme. La défaite avait secoué leur apathie. Ils sentirent soudain qu'ils étaient les fils d'une patrie glorieuse, et dans un sursaut d'indignation qui leur donna l'illusion d'un patriotisme rajeuni et renouvelé, ils reprochèrent à l'Église d'avoir gaspillé leurs gloires. C'est saint Augustin qui leur répondit.

Il examina l'un après l'autre les éléments de leur patriotisme tapageur, montra ce qu'il avait de convenu et d'artificiel, et, dégageant l'idée profonde de patrie, que voilaient leurs insanités et leurs colères, il prouva qu'elle occupait une place de choix dans le cœur des chrétiens. Pour bien saisir le caractère et la portée de cet examen, il faut analyser avec soin les formes diverses, et d'ailleurs simultanées, qu'a revêtues chez

les Romains le sentiment de la patrie, la mise au point laborieuse qu'en a tentée le christianisme, et les conclusions d'Augustin.

* * *

Le patriotisme romain est d'abord, et avant tout, le culte des traditions ancestrales.

Le *mos majorum*, ce prolongement dans le présent et dans l'avenir des idées, des sentiments, de l'esprit du passé est le principe fondamental de tous les partis. Il leur paraît une reconnaissance pour la gloire que les aïeux leur ont transmise et une démonstration vivante de l'éternelle jeunesse de leur race. « *Moribus antiquis res stat romana virisque* » a écrit Ennius, désireux de graver dans un médaillon le trait caractéristique de sa patrie. Cicéron devient lyrique quand il oppose les « *instituta veterum hominum* » aux menées révolutionnaires de Catilina et d'Antoine. Tite-Live, tout le long de son histoire présente les « *mores antiquos* » comme la grande et, pour ainsi dire, la seule explication des victoires romaines. Virgile en fait l'idée maîtresse de son *Énéide*. Horace quitte son sourire railleur pour les chanter. Et de fait, c'est dans les traditions du passé que l'Empire, si révolutionnaire à tant d'égards, puisa la force et le moyen de subsister. La religion chrétienne eut beau, en bouleversant la morale et la religion, porter atteinte à ces traditions, nous entendons, comme un écho lointain des contemporains de Caton, la voix mélancolique de Symmaque les glorifier. « Qu'y a-t-il de plus propre à servir la gloire d'une époque, s'écrie-t-il, que de défendre comme nous le faisons les institutions des ancêtres, les droits et les destinées de la patrie[1] » « L'antiquité doit être adorée[2] » proclame Macrobe avec un entêtement d'autant plus curieux que, chassée de partout, cette antiquité n'a guère de refuge que dans son cabinet de travail ou dans le cercle de ses amis. Enfin, dans un autre ordre

1. Affaire de l'autel de la Victoire, Seeck, *Monumenta Germanorum Historica. Auctores antiquissimi*, VI, p. 280.

2. Macrobe, *Saturnales*, III, 14, 2.

d'idées, mais dans le même sentiment de fidélité au passé, les panégyristes s'obstinent à récrire dans le latin du premier siècle et à reproduire religieusement les formules cicéroniennes, pour protester, par ces restes de culture antique, contre l'envahissement des barbares[1].

Le culte du passé tient naturellement peu de place dans le cœur des chrétiens. Les traditions antiques qu'on leur oppose sans cesse sont trop pleines de paganisme pour qu'ils s'y attachent. Et comme c'est au nom de ces traditions qu'on les massacre, ils les repoussent avec horreur. « Si vous remontiez aux origines des royaumes, dit saint Cyprien, vous rougiriez[2]. » — « Il ne faut pas plus, écrit Lactance, nous en tenir à ce qu'ont cru ou fait nos ancêtres, que les enfants parvenus à l'âge d'homme ne s'en tiennent au lait de leurs nourrices[3]. » — « A l'origine de Rome, s'était déjà écrié Minutius Felix, vous ne trouvez que des brigands, et tout ce que les Romains possèdent n'est qu'un butin de guerre dû à leur audace[4]. » Quant à Tertullien, aucune gloire antique ne trouve grâce devant son ironie. « Enée est un lâche, Romulus, un assassin; le Capitole, un rendez-vous de démons; Laurentia, une courtisane[5]. » Plus froidement, d'un geste dédaigneux de grand seigneur, saint Ambroise ensevelit sous la cendre tout ce passé de gloire. « Le monde, dit-il, après avoir longtemps erré, a changé de route pour arriver à la maturité et à la perfection. Que ceux qui l'en blâment accusent la moisson parce qu'elle ne mûrit pas les premiers jours; qu'ils reprochent à la vendange de se faire attendre jusqu'à l'automne; qu'ils se plaignent de l'olive parce qu'elle est le dernier fruit de l'année. N'est-il pas vrai qu'avec le temps, tout se perfectionne? Ce n'est pas à son lever que le jour est le plus brillant; c'est à mesure qu'il avance qu'il éclate de lumière et qu'il enflamme

1. Voir Gaston Boissier, *Fin du Paganisme*, 7e édition, t. II, p. 217.
2. Saint Cyprien, *Quod idola non sint*, 5.
3. Lactance, *Instit. divin.*, II, 5.
4. Minutius Felix, *Octavius*, 31.
5. Tertullien, *Ad nationes*, II, 10.

de chaleur[1]. » Nous sommes, il est vrai, en pleine victoire du christianisme. Le Christ, les Martyrs, les progrès miraculeux de l'Église couvrent d'ombre les vieux souvenirs.

Nous allons voir saint Augustin les remettre en lumière et chercher dans leur poussière d'or ce qu'un chrétien doit en garder.

Il rejette d'abord, avec indignation, tout le fatras de fables religieuses dont s'est nourrie, dix siècles durant, l'âme romaine; et narquois, plus encore que violent, il met son réquisitoire sous l'autorité de deux patriotes de marque : Cicéron et Sénèque[2].

C'est à nos dieux, clament les partisans de l'ancien culte, que les Romains doivent l'accroissement de leur Empire. Quels dieux? réplique Augustin. Est-ce Eloacina, la déesse des égouts? Libentina, la déesse de la débauche? Paventina, la déesse de la peur? à moins que ce ne soit Potina, la déesse de la boisson ou Barbata, la déesse de la barbe[3]? Non, direz-vous. C'est donc à Jupiter et à son état-major de conseillers, si bien dénombrés par Varron[4]? Mais alors affirmez hautement que la corruption des mœurs est le plus bel ornement d'un empire. Car le plus bel ouvrage des dieux a été de détruire les vertus nationales par les scandales de leur vie et les obscénités de leur culte. « En voyant la République périr par la corruption morale, les dieux ne firent rien pour régler et corriger les mœurs; mais ils précipitèrent cette ruine en développant la dépravation[5]. »

Cicéron le reconnaît quand il écrit : « Ces fictions d'Homère ont abaissé les dieux jusqu'aux misères de l'humanité[6]. » Il

1. Saint Ambroise, *Epistola* XVII, 28.
2. *De Civitate Dei*, VI, 9; P. L., XLI, 187-188; Cicéron; *de Divinatione*, I, 12; Sénèque, *de Superstitione*; perdu.
3. *Ibid.*, IV, 11; P. L., XLI, 121-122.
4. *Ibid.*, IV, 23; P. L., XLI, 130.
5. *Ibid.*, IV, 23; P. L., XLI, 130.
6. *Ibid.*, IV, 26; P. L., XLI, 132.

va même jusqu'à prétendre que la décadence des mœurs a anéanti la république. S'il allait à la source il ne mettrait pas seulement en cause les fictions des poètes, mais les institutions des ancêtres. Car, de l'aveu de tous, la religion païenne était à la base de ces institutions, et elle n'a jamais mis sous les yeux des citoyens que des exemples de fourberie, de débauche et de lâcheté.

Ah ! ces mœurs antiques, tant vantées par Ennius et par Virgile ! Débarrassez-les des ornements somptueux dont la poésie les a parées et examinez-les, sans parti pris, aux lumières de l'histoire, vous constaterez avec tristesse qu'elles n'ont ni beauté ni grandeur. Remontez, Tite-Live en main, vers les premiers temps de la République, après la défaite des Gaulois, par exemple. Que voyez-vous ? « Rome troublée par toutes sortes d'ignominies et d'iniquités. Les grands veulent dominer le peuple ; le peuple résiste, et les défenseurs de l'un et de l'autre parti sont bien plus guidés par le désir du triomphe que par l'amour de l'équité et de la vertu[1]. » Descendez aux jours heureux qui ont suivi la défaite de Carthage. Salluste vous apprendra « qu'après la ruine de cette ville, la discorde, l'avarice, l'ambition et tous les vices se multiplièrent d'une façon étonnante[2]... Les mœurs antiques ne déclinent plus insensiblement comme par le passé, mais s'en vont comme un torrent qui se précipite, tant la jeunesse est corrompue par le luxe et par l'avarice[3]. » Passez au temps de César et écoutez Cicéron : « Que reste-t-il des mœurs antiques, qui selon le poète font la force de la république ? Elles sont tellement oubliées que non seulement on n'en sait plus les règles, mais qu'on n'en voit plus aucun indice[4]. »

« Vous voyez, conclut saint Augustin, cette république romaine, dont, par un changement insensible, la beauté éclatante et les vertus excellentes ont fait place à toutes les hontes

1. *De Civitate Dei*, II, 17 ; P. L., XLI, 61.
2. *Ibid.*, II, 18 ; P. L., XLI, 62-63.
3. *Ibid.*, II, 19 ; P. L., XLI, 64-65.
4. *Ibid.*, II, 21 ; P. L., XLI, 67.

et à tous les crimes... Ce n'est pas moi qui l'invente, ce sont les historiens dont on vous a vendu les leçons qui l'ont dit bien avant Jésus-Christ...[1]. »

Ces historiens qui flagellent avec tant d'âpreté la décadence des mœurs gardent toutefois une admiration sans borne pour la politique romaine. Souple, intelligente, méthodique, habile à choisir ses hommes, à profiter des circonstances, à exploiter succès et revers, elle a doté la république d'institutions splendides et fait la conquête de l'univers. Saint Augustin ne partage pas cette fierté ou du moins il demande à faire un choix dans ce faisceau de splendeurs. Il étudie à sa façon « les Causes de la Grandeur et de la Décadence des Romains » et peu s'en faut qu'il ne les résume dans l'injustice. Il prend un malin plaisir à réfuter ce mot de Salluste : « Chez eux la justice et l'honneur régnaient autant dans la conscience que dans la loi. » Et le rapt des Sabines[2]? répond-il. Et l'expulsion de Tarquin Collatin? Et l'exil de Camille? Et l'exode, imposé par l'usure, de la plèbe sur le Mont Sacré[3]? Justice et honnêteté? allons donc! Ces vertus n'ont été à Rome que les filles de la peur, après l'expulsion de Tarquin, par exemple, ou pendant les guerres puniques[4]. Mais une fois le danger passé, les citoyens, oublieux du sang versé en commun, se déclarent une guerre impie. Ce ne sont plus que factions et désordres. « La sédition des Gracques allumée par les lois agraires, commence les guerres civiles. Ces tribuns voulaient partager au peuple les terres que la noblesse détenait injustement... Ni les lois, ni les représentants de l'autorité n'ont de force. Patriciens et plébéiens sont enveloppés dans le même massacre... Lucius Saturninus, tribun du peuple; Caius Servilius, préteur, et, plus tard, Marcus Drusus, causent par leurs séditions des massacres horribles et bientôt après les guerres sociales. L'Italie en est violemment affligée ; une dévastation épouvantable la change

1. *De Civitate Dei*, II, 19; P. L., XLI, 67.
2. *Ibid.*, II, 18; P. L., XLI, 64-65.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*

en désert. Vient ensuite la guerre des esclaves, fomentée par une poignée de gladiateurs. Les historiens ont eu peine à décrire le nombre de généraux romains vaincus, de villes et de provinces ravagées... Qui dira les nombreux et horribles brigandages, puis la guerre des pirates... Voici maintenant Sylla contre Marius, et l'époque sinistre des proscriptions... c'est ensuite la rivalité de César contre Pompée, le conflit d'Antoine et d'Octave, le tout accompagné de l'exploitation des petits par les grands, de la cynique oppression de la pauvreté par la richesse, et la confiscation par Auguste du bien le plus cher aux Romains : la liberté[1]. »

Il est vrai que Rome se rachetait de ces misères par la conquête du monde. Mais cette conquête n'impressionne pas saint Augustin. Il est peu sensible au triomphe de la force. « Se glorifier à ce prix, écrit-il, de la grandeur et de l'étendue de l'Empire? Ne nous laissons point surprendre par une vaine et stérile emphase[2]. » On a assujetti des peuples, on a incorporé des royaumes? La belle gloire! « Faire la guerre à ses voisins pour s'élancer à de nouveaux combats, écraser des peuples dont on n'a reçu nulle offense, qu'est-ce autre chose qu'un immense brigandage »[3]?

Nous sommes loin du « *Nollem Corinthum* » de Cicéron. Ne croirait-on pas entendre l'apostrophe farouche de Galgacus? Plus d'un lecteur païen dut certainement frémir d'indignation, de voir ce fils de Carthage porter une main sacrilège sur les victoires de la patrie.

Serait-ce donc que tout, dans le passé de Rome, paraît suspect à ce fougueux polémiste? N'y a-t-il rien dans ces siècles d'héroïsme qui fasse battre son cœur? Si, tout de même; il y a de grandes choses et de nobles figures et, chaque fois qu'il les rencontre, à la différence de Tertullien, il s'incline et s'émeut.

1. *De Civitate Dei*, III, 24 et sq.; P. L., XLI, 165 et sq. Saint Augustin suit pas à pas Tite-Live.
2. *Ibid.*, IV, 3; P. L., XLI, 113-114.
3. *Ibid.*, IV, 6; P. L., 116-117.

Il se lamente sur la destruction de Sagonte[1]; il s'attendrit sur les efforts surhumains du peuple romain pendant la seconde guerre punique[2]; il pleure sur les Romains d'Asie exterminés en un seul jour par Mithridate[3]. L'héroïsme de Régulus lui arrache des cris d'admiration. « Fidèle à son serment, il retourna à Carthage, pour y mourir dans des tourments raffinés, gardant toujours une vertu supérieure à son infortune[4]. » Il salue bien bas Scipion, ce libérateur de Rome et de l'Italie, cet illustre et admirable héros qui termina la seconde guerre punique..., ce vainqueur d'Annibal, qui seul put dompter Carthage[5]. » Après Salluste et Plutarque, il couvre d'éloges Caton. « Sans aucun doute, de ces deux grands hommes qui parurent alors, César et Caton, Caton est celui dont la vertu s'approche le plus de la véritable... Aussi, moins il cherchait la gloire, plus elle le poursuivait[6] ».

Mieux que cela, au cinquième livre du *de Civitate Dei*, et comme conclusion à sa charge vigoureuse contre le paganisme, il brosse à grands traits une galerie de portraits héroïques qu'il propose à l'admiration des chrétiens. C'est Brutus « faisant exécuter son fils victorieux pour sauver la discipline »; Torquatus « qui, exilé par ses concitoyens jaloux, n'hésite pas à les délivrer encore des Gaulois, parce qu'il ne pouvait trouver d'autre pays où il pût vivre avec gloire »; Mucius Scaevola « qui, ne pouvant tuer Porsenna, mit sa main sur des charbons ardents, criant que plusieurs comme lui avaient juré sa perte »; Décius et son frère « qui se vouent à la mort par un serment solennel pour sauver l'armée romaine »; Quintus Cincinnatus « qui, ne possédant que quatre arpents de terre, fut tiré de sa charrue pour être fait dictateur et, après avoir sauvé sa patrie, retourna à sa vie obscure »; Lucius Valérius « qui mou-

1. *De Civitate Dei*, III, 20; P. L., XLI, 101.
2. *Ibid.*, III, 19; P. L., XLI, 100.
3. *Ibid.*, III, 22; P. L., XLI, 102.
4. *Ibid.*, I, 15; P. L., XLI, 28-29.
5. *Ibid.*, III, 21; P. L., XLI, 102-103.
6. *Ibid.*, V, 12; P. L., XLI, 156.

rut dans son consulat, si pauvre, que le peuple fut obligé de contribuer à ses funérailles » ; Fabricius « qui rejeta généreusement toutes les offres de Pyrrhus, roi d'Épire, et même le quart de son royaume, pour ne pas s'éloigner de Rome, aimant mieux y demeurer pauvre et simple particulier[1] ».

Ce n'est d'ailleurs pas simplement à des particuliers que va son admiration. Il est fier de dire des Romains : « Ils n'avaient qu'une ambition, mourir généreusement ou vivre libres. Ils exerçaient d'autant mieux leur domination qu'ils s'abandonnaient moins aux voluptés qui énervent l'âme et le corps... Chose digne de remarque, tandis que la république était riche, les particuliers étaient si pauvres, que l'un d'eux qui avait été deux fois consul fut chassé de ce Sénat d'indigents par le censeur, parce qu'on trouva chez lui dix livres d'argent[2]. » Les guerres, elles-mêmes, qu'il maudissait tout à l'heure, il n'hésite pas à les légitimer au moins en partie. « Sans doute, écrit-il, on peut justifier les Romains, d'avoir entrepris tant de guerres. Des ennemis dangereux les attaquaient ; ils devaient de toute nécessité les repousser, non pas pour acquérir une gloire humaine, mais pour assurer leur indépendance et leur salut[3]. » Les chrétiens, va-t-il jusqu'à dire, auraient bien tort de se glorifier de leurs vertus. « Ces hommes en ont eues presque autant pour conserver la gloire de la nation romaine. » Leur vie d'abnégation et de sacrifice est un exemple que nous devons imiter. « Cet empire si vaste, si durable, si célèbre par les vertus de ses grands hommes, est pour eux la récompense où leur héroïsme aspire et pour nous une leçon nécessaire, un enseignement fertile en exemples[4]. »

Nous sommes loin des critiques méprisantes de tout à l'heure. C'est qu'il y a deux hommes en saint Augustin : le polémiste et le patriote. Le polémiste n'a qu'une pensée : montrer aux païens que leur religion est une école de brigandage

1. *De Civitate Dei*, v, 18 ; P. L., XLI, 162-165.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, III, 10 ; P. L., XLI, 85.
4. *Ibid.*, v, 18 ; P. L., 163.

et d'immoralité. Le patriote est heureux que son pays ait su résister, au moins dans les grandes circonstances, à ces deux perversions. Il n'approuve pas tout ; il s'en faut. Mais l'intégrité, le courage, l'héroïsme des vieux Romains lui vont au cœur. Ils ont beau être païens : il les trouve magnifiques ; et de songer qu'en arrosant l'univers de leur sang, ils ont préparé les moissons du christianisme, cela donne un air de tendresse à ses invectives les plus passionnées. Dans le passé si mêlé de son pays, il réclame le droit de choisir, et ce qu'il choisit, ce qu'il admire, ce qu'il aime, ce sont les vertus foncières de la race, le dévouement des citoyens, l'héroïsme des soldats, d'un mot, c'est l'âme de la patrie.

* * *

Le patriotisme romain se manifesta longtemps sous une seconde forme : le dévouement absolu à l'État.

Le sens profond de la discipline a toujours été une des caractéristiques de l'esprit latin. Soldat, d'abord et avant tout, d'une grande armée, habitué dès les premiers temps à faire de l'abnégation la loi quotidienne de son existence, encouragé d'ailleurs à se sacrifier par les victoires grandissantes de sa patrie, le citoyen romain donna sans compter sa peine, son argent, son sang. Ce noble idéal a été magnifiquement célébré par Cicéron. « La patrie, dit-il, ne nous a point donné la vie et l'éducation pour n'attendre de nous aucun soutien, pour se rendre esclave de nos intérêts, et offrir à nos jouissances un sûr asile, à notre oisiveté une fidèle protection ; elle a voulu que les facultés de notre âme, de notre esprit et de notre raison, accrues et perfectionnées par ses soins, devinssent un jour sa propre richesse et qu'il ne nous fût permis d'employer à notre usage que la partie de nous-même dont elle n'aurait pas besoin [1]. » Le « *cursus honorum* » excita jusqu'au premier siècle des compétitions ardentes.

1. *De Republica*, I, 4.

Mais la brigue vint alors décourager les honnêtes gens : l'épicurisme jouisseur détourna des affaires publiques un grand nombre de ses adeptes[1]; et les fonctions d'État devinrent si onéreuses pour les fortunes moyennes, qu'on fut obligé — une loi de Marc-Aurèle nous l'apprend[2] — de nommer des magistrats malgré eux. L'impôt fut considéré longtemps comme un devoir sacré. Et il n'est pas de page plus symbolique de l'histoire romaine, que celle où nous voyons les matrones vendre leurs joyaux pour rendre à leur patrie les légions perdues par Paul-Émile. Mais un jour vint où, trop lourd et trop arbitraire, il devint impopulaire. Lactance nous apprend qu'il fallait une armée de percepteurs pour le recouvrer. « Ceux qui demandent, écrit-il, sont plus nombreux que ceux qui donnent. Il faut payer tout : on inscrit chaque motte de terre. Chaque vigne et chaque arbre sont comptés. Contre ceux qui n'ont pas d'argent, on emploie le fouet et la torture[3]. »

Ce ne fut plus un devoir qu'on accomplissait religieusement, mais une servitude que beaucoup s'empressaient de fuir[4]. Le service militaire, lui-même, qui appelait autrefois au Champ de Mars tous les citoyens[5], n'excita plus, sous l'Empire, cet enthousiasme qui lui avait valu tant de conquêtes. Horace a beau, pour complaire à Auguste, chanter le charme de la vie des camps.

> « Angustam amice pauperiem pati
> Robustus acri militia puer
> Condiscat et Parthos feroces
> Vexet eques metuendus hasta. (*Odes*, III, 2.)

l'armée ne se recrute que difficilement. Tacite nous apprend que de son temps déjà, pour mettre sur pied une légion ro-

1. *De Republica*, I, 3.
2. Citée par M. G. Boissier, *Fin du Paganisme*, II, p. 359 ; cf. Pline, *Epist.* X, 114.
3. Lactance, *De mortibus perseculorum*, 7.
4. Sénèque, *Epist.* 55 ; Duruy, *Histoire des Romains*, VI, p. 299.
5. Duruy, *op. cit.*, V, p. 128.

maine il fallait la peupler d'étrangers « *Nihil in exercitibus validum, nisi quod externum*[1] ». Le mal ne faisant qu'empirer, les Césars furent contraints de confier des commandements importants à des barbares. Il ne paraît donc pas douteux, qu'au point de vue du dévouement à l'État, le patriotisme romain a subi une dépression considérable.

En disant : « Mon royaume n'est pas de ce monde » le Christ a-t-il, comme on l'a prétendu, détourné l'activité de ses fidèles vers la patrie mystique des âmes? Il est certain, que dans les premiers temps du moins, trois raisons principales détournèrent un certain nombre de chrétiens du service de la Patrie. La première est d'ordre mystique. Les fidèles prennent à la lettre la parole du Christ et se dépouillent des honneurs de la terre, pour mieux mériter ceux du ciel. « Notre cité à nous, dit le *Pasteur d'Hermas*, est bien loin de cette cité. Celui qui s'attache à la cité présente, ne songe pas à retourner dans sa cité. O sot, ô homme de peu de foi! Malheureux qui ne comprends pas que tous les biens terrestres te sont étrangers et sont tous sous la puissance d'un autre! » La seconde raison est d'ordre politique. Le doux pays que chantait Virgile n'est plus guère pour les chrétiens qu'un juge et qu'un bourreau. Ils ne se révoltent pas. Ils prient même pour leurs persécuteurs. Mais ils n'aiment pas beaucoup la main qui les frappe, et retirent fièrement la leur. La troisième raison est d'ordre administratif. Les fonctions publiques se doublaient toutes de fonctions religieuses. Les chrétiens ne pouvaient les briguer sans se condamner à sacrifier aux dieux. « Mon fils, ne sois pas augure, ordonne la *Didaché*, car celui-ci consent à l'idolâtrie[2]. » La foi fut plus forte que l'ambition. Beaucoup délaissèrent les magistratures[3].

« Nous vous laissons, disait dédaigneusement Minutius Félix[4] vos robes aux bandes de pourpre. » — « Rien ne nous

1. Tacite, *Annales*, III, 40.
2. Didaché, III, 4.
3. Gaston Boissier, *Fin du Paganisme*, II, p. 357.
4. Octavius, 31.

est plus étranger que la chose publique[1] » clame Tertullien. — « Il ne faut plus d'armée, proteste-t-il. Le Seigneur en désarmant Pierre a désarmé tous les soldats[2]. » Et farouche précurseur de l'Internationale des peuples, il s'écrie : « Notre République, à nous, c'est le monde[3]. » Paroles graves et qui en diraient long sur le patriotisme défaillant des chrétiens, si d'autres affirmations, aussi catégoriques, ne venaient les démentir. « Vous nous mettez hors la loi, proteste Justin, et nous sommes pourtant les premiers à payer tributs et impôts à ceux que vous préposez à cet office[4]. » — « Nous remplissons le Sénat et le forum, jette, dans un défi, Tertullien, qui n'en est pas à une contradiction près, nous nous livrons à l'art militaire[5]. » — Athénagore va plus loin : « Il est juste, empereur, écrit-il, que par de nouvelles conquêtes, votre empire voie croître le nombre de ses sujets[6]. »

Il faut, évidemment, faire la part de la rhétorique dans ces déclarations contradictoires. La vérité n'est pas difficile à trouver. Le jour où le christianisme se répandit dans les classes aisées, force fut de tranquilliser les citoyens qui voulaient pratiquer la religion du Christ, sans renoncer aux charges de l'État. On s'avisa que le Christ avait dit : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » et que saint Paul, commentant ce texte, avait recommandé de payer l'impôt, d'obéir aux princes et de ne pas bouder le gouvernement. On autorisa donc les néophytes, sous certaines réserves très douces[7], à garder les fonctions publiques où la foi les avait surpris. Quand l'Empire fut chrétien, toutes les raisons de s'abstenir tombèrent. Le royaume de Dieu n'était plus en opposition avec le

1. Tertullien, *Apologie*, 38.
2. *De Corona*, 11.
3. *Adversus Judæos*, 7.
4. Justin, I, *Apologie*, 17.
5. Tertullien, *Apolog.*, 37.
6. Athénagore, *Legatio*, 8.
7. « Le Concile d'Elvire et les Flamines chrétiens », Mémoire de Mgr Duchesne, inséré dans les *Mélanges*, publiés par l'École des Hautes Études, en l'honneur de M. Léon Renier.

royaume de la terre. Il se superposait à lui. Il était la patrie des âmes saintes; mais ces âmes vivaient, souffraient, agissaient dans la patrie d'ici-bas. Et elles ne pouvaient acquérir droit de cité dans la première que si elles faisaient leur devoir dans la seconde. Saint Ambroise démarque à l'usage des chrétiens le *de Officiis* de Cicéron[1]. Il codifie la morale chrétienne, et y met en bonne place les devoirs civiques. Il espère, et tous les chrétiens avec lui, que la religion nouvelle galvanisera l'Empire et lui rendra sa vigueur. « Viennent maintenant, dit-il, d'autres périls, viennent les affres de l'invasion, vienne le flot d'une barbarie envahissante, qui emportera toutes les digues et où sombreront tous les pouvoirs redoutés la veille; la direction est donnée, on sait d'où peut venir la défense, d'où peut renaître l'espoir et la confiance[2]. »

Saint Augustin n'a pas d'autre doctrine. Il n'a été ni prélat courtisan, à la façon d'Eusèbe de Césarée, ni prélat ministre à la façon d'Ambroise. Sauf pendant son séjour à Milan il a vécu loin de la cour. Isolé dans un diocèse de l'Afrique lointaine, il n'a eu avec les fonctionnaires qui y représentaient la patrie que des rapports d'amitié ou d'affaires. Sa doctrine sur le dévouement à l'État est donc, entre toutes, désintéressée. Elle n'en a que plus de valeur.

Il commence par poser ce principe, qu'un chrétien est mieux outillé que quiconque pour servir son pays. « Une seule chose me peine en vous, écrit-il à Cæcilianus, c'est que, à votre âge et avec vos vertus, vous vouliez demeurer catéchumène, comme si les fidèles ne pouvaient administrer l'État avec d'autant plus de fidélité et de talent qu'ils sont eux-mêmes plus vertueux et plus parfaits. Dans le labeur de vos grandes charges, que faites-vous sinon de procurer le bien des hommes[3]? » Les vertus des vieux Romains : l'oubli de soi, la générosité, l'es-

1. Voir R. Thamin, *S. Ambroise et la Morale chrétienne au quatrième siècle.*
2. Duc de Broglie, *Saint Ambroise*, p. 161.
3. *Epistola* 151, 14; P. L., XXXIII, 652.

prit de sacrifice sont naturelles au chrétien. Elles découlent de l'Évangile. « Si nos préceptes de justice et de morale étaient entendus de tous les rois de la terre, de tous les peuples, de tous les princes, des juges de ce monde..., de tous ceux à qui s'adresse Jean-Baptiste, publicains et soldats, on verrait sur la terre une cité florissante et jouissant de tout le bonheur possible[1]. » Aussi l'avons-nous vu encourager ses fidèles à accepter les charges publiques, et crier bien haut sa fierté de voir ces charges peuplées de chrétiens[2]. Il n'hésite pas, nous l'avons noté, malgré la dureté des temps, à exiger de tous, sous peine de faute grave, le paiement rigoureux de l'impôt[3]. Il se félicite de donner l'exemple et de servir César pour ne pas désobéir à Dieu. On reproche à la doctrine chrétienne d'être contraire aux intérêts de l'État. « Que ces calomniateurs, s'écrie-t-il, nous donnent des contribuables et des collecteurs d'impôts selon la doctrine chrétienne, et ils seront obligés d'avouer qu'en se soumettant à cette doctrine, l'État trouve sa grandeur et son salut[4]. »

Il applique les mêmes principes à l'armée. « Qu'ils nous donnent, dit-il, une armée composée de soldats, tels que les demande la doctrine du Christ[5]. » Il y a donc une doctrine religieuse du soldat. Que les temps sont changés! Tertullien prétendait qu'en désarmant Pierre, le Christ avait licencié les légions. Saint Augustin réfute d'un mot cette affirmation tendancieuse. « C'est sur l'ordre du Christ, dit-il, que Pierre a pris une épée; et s'il l'a remise au fourreau, à la demande de son Maître, c'est que le Maître ne voulait pas être défendu. » Il n'est donc pas interdit de porter les armes. Mais il n'est permis de s'en servir que sur l'injonction de l'autorité légitime. « Le Seigneur Jésus a dit à ses disciples : « Lorsque je vous ai envoyés « tous sans bourse, sans sac, sans souliers, est-ce que vous « avez manqué de rien? » — « Rien ne nous a manqué », ré-

1. *De Civitate Dei*, II, 19; P. L., XLI, 64, 65.
2. Voir chapitre Ier « L'autorité ».
3. Voir chapitre IIe « La loi ».
4. *Epistola*, 138, 15; P. L., XXXIII, 251.
5. *Ibid.*

pondirent-ils. Jésus reprit : « Eh bien! maintenant que celui « qui a un sac ou une bourse les prenne, et que celui qui n'en « a point vende sa robe pour acheter une épée... » (Luc, xxii, 35-36). Dans ce que nous venons de citer de l'Évangile, tout ne s'est point borné aux paroles du Christ; mais les disciples lui ont obéi et en sont venus aux actes... Quand le Seigneur leur eut ordonné d'acheter une épée, ils lui dirent : « En voici deux » (Luc, xxii, 38), ce à quoi il répondit : « Il suffit. » En effet, on voit que Pierre était armé quand il coupa l'oreille d'un assaillant du Sauveur et que son élan tout spontané se trouva réprimé; car s'il avait reçu l'ordre de s'armer du fer, il n'avait point reçu celui de frapper[1]. » Le christianisme est une doctrine de paix et d'amour; c'est entendu. Mais c'est aussi une doctrine d'ordre. Et l'ordre est si souvent menacé par les passions humaines, qu'il faut, de toute nécessité, des forces armées pour le maintenir.

Écoutons saint Jean-Baptiste : « Des soldats viennent lui demander le baptême et lui disent : « Et nous que devons-nous « faire? » Leur répondit-il : « Renoncez aux armes, quittez « votre profession, ne frappez, ni blessez, ni tuez personne? » Tout au contraire. Comme il savait qu'en faisant cela, en tant que militaires, ils n'étaient point des homicides, mais des ministres de la loi, non des vengeurs de leurs propres griefs, mais des défenseurs du salut public, il leur répondit : « N'usez de « violence, ni de fraude à l'égard de personne, et contentez-« vous de votre solde[2]. »

Écoutons le Christ « ordonnant de payer à César, cette solde dont saint Jean dit qu'il faut que tout militaire se contente. « Rendez, dit-il, à César ce qui est à César... » Or les tributs sont payés pour subvenir à l'entretien des soldats dont on a besoin pour faire la guerre. De même, quand ce centurion de l'Évangile disait : « Quoique je ne sois qu'un homme soumis à d'au-« tres hommes, ayant néanmoins des soldats sous moi, je dis

1. *Contra Faustum*, xxii, 77; P. L., xlii, 450.
2. *Ibid.*, xxii, 74; P. L., xlii, 447.

« à l'un : « Allez là », et il y va; et à l'autre : « Venez ici », « et il vient; et à mon serviteur : « Faites cela », et il le fait. (Luc, VII, 8.) Le Seigneur loua sa foi, bien loin de lui ordonner de renoncer à l'état militaire[1]. »

Saint Augustin argumente ici contre les Manichéens, qui voyaient dans tous les soldats des séides de Satan. Il leur montre, textes en main, que ces soldats sont au contraire les ministres de la loi, c'est-à-dire les gardiens de l'ordre et les défenseurs de la justice. Mais précisément deux esprits, venus de pôles opposés, un païen, Volusianus, et un mystique, Bonifacius, saisis, le premier par la doctrine de charité qui est la moelle de l'Évangile, le second par la doctrine de renoncement qui en est la substance, prétendirent avoir découvert une antinomie radicale entre ce Dieu qui enseigne le pardon et le mépris de la gloire, et le Dieu des armées. Le premier voyait dans le christianisme un danger pour la sécurité de l'État; le second, officier de valeur, jugeait le métier des armes incompatible avec son propre salut.

Augustin répondit à Volusianus que la charité ne supprime pas la justice, ni le pardon, ni le châtiment; et que la paix, cette fameuse paix qu'on reproche au Christ d'avoir tant prêchée, suppose des soldats pour la défendre. Il lui met sous les yeux le texte de saint Luc, où saint Jean se garde bien de faire jeter les armes aux soldats. Et il conclut que de tous les soldats, le soldat chrétien est le plus décidé à se sacrifier pour sa patrie[2].

Il rappelle à Bonifacius que le renoncement n'est pas seulement la loi du cloître, mais la loi de l'armée, et qu'on peut servir Dieu et se sanctifier aussi bien sous l'uniforme du soldat que sous le froc du moine. « Ne croyez pas, lui dit-il, qu'on ne puisse plaire à Dieu dans le métier des armes. David, le saint prophète, a été soldat, lui à qui le Seigneur a rendu un témoignage si glorieux. Beaucoup de justes de ce temps

1. *Contra Faustum*, XXII, 74; P. L., XLII, 447.
2. *Epistola* 138, 15; P. L., XXXIII, 531.

suivaient cette même profession. Il la suivait aussi, ce centurion qui dit au Seigneur : « Je ne suis pas digne que vous entriez dans ma maison ; mais dites une parole et mon serviteur sera guéri[1]. »

Évidemment tous les soldats ne ressemblent pas au centurion de l'Évangile. Tacite les dépeint déjà beaux parleurs, indisciplinés, pillards, friands du théâtre et des jeux du cirque. Le christianisme a sans doute adouci leurs mœurs, mais il n'a pu leur enlever ces habitudes de grossièreté et ce goût de la maraude. Saint Augustin le sait bien et il s'en attriste. « Tous les agriculteurs, dit-il, redoutent ceux qui font la guerre; ils leur obéissent, ils tremblent devant eux. Si je suis agriculteur je redouterai le soldat; si je suis soldat, je serai redouté de l'agriculteur... O insensé qui voulez être craint de celui qui est plus petit que vous, craignez celui qui est plus grand[2]. » Les gens se plaignent de l'insolence et de la brutalité des légionnaires. Il les entend, il les approuve. Va-t-il pour cela faire le procès de l'armée? Il monte en chaire. Écoutons-le, « Ce soldat, leur dit-il, vous a fait tant de mal? Supposez que vous soyez à sa place, je voudrais bien savoir si vous n'en auriez pas fait autant. Nous ne voulons pas sans doute que les soldats se livrent à des violences qui oppriment les pauvres gens; nous voulons qu'ils écoutent, eux aussi, les enseignements de l'Évangile et les recommandations de saint Jean. Ah! si tous les soldats se conformaient à ses recommandations, que l'État serait heureux[3]! »

« C'est la malice, explique-t-il, en faisant un mot, et non la milice, qui empêche les soldats d'être vertueux[4]. » L'armée n'est pas responsable des écarts de la soldatesque. Si les légionnaires mettent à se corriger de leurs passions, le même courage qu'ils mettent à se battre[5], s'ils sont sobres, frugaux, chas-

1. *Epistola* 189, 4; P. L., XXXIII, 856.
2. *Enarratio in Psalm.* 136, 3; P. L., XXXVII, 1762.
3. *Sermo* 302, 15; P. L., XXXVIII, 1391.
4. *Ibid.*
5. *Epistola* 185, 1; P. L., XXXIII, 792.

tes, ils seront grands devant les hommes, et plus grands encore devant Dieu[1]. »

*
* *

Le patriotisme romain, si affaibli, malgré le christianisme, au point de vue des vertus civiques, s'est rattrapé sous une troisième forme, qui est allée en s'exaspérant, à mesure que les forces de l'Empire fléchissaient : la conviction profonde que Rome était destinée à la domination de l'univers.

Tu regere imperio populos, Romane, memento.

Fidèles au conseil de Virgile, les Romains ne consentirent jamais à oublier qu'ils étaient le peuple-roi. En pleine invasion, alors que pour éviter les Goths, il est obligé de fréter un navire particulier, Rutilius Namatianus écrit ces vers flamboyants :

Fecisti patriam diversis gentibus unam
Urbem fecisti quod prius orbis erat[2].

Et au moment où les ruines s'accumulent et font prévoir la chute finale, Claudien chante avec une ampleur d'épopée :

Haec est in gremio victos quae sola recepit
Humanumque genus communi nomine fovet[3].

Ce rêve d'hégémonie universelle n'a guère été combattu par les chrétiens. Ils voyaient tous, plus ou moins clairement, dans l'empire romain le fourrier du christianisme. Et comme Rome semblait maîtresse de toutes les parties du monde connu, ils s'en réjouissaient comme d'une victoire de leur religion. « Ce qui prouve bien, écrit Méliton, que notre doctrine a été destinée à fleurir parallèlement à votre glorieux empire, c'est qu'à partir de son apparition, tout vous a réussi merveilleusement[4]. »

1. *Epistola*, 189, 7; P. L., XXXIII, 856.
2. *Rutilius* : Itinéraire ; I, 62-64.
3. Claudien, *In secundum consulatum Stilichonis*, 129 et seq.
4. Méliton, cité par Paul Allard, *Histoire des persécutions* ; I, 382-383.

Ne demandons pas à saint Augustin d'endosser cet impérialisme de commande. Il trouve l'Empire assez grand, trop grand. Nous avons vu que les conquêtes romaines l'impressionnaient peu. Il les accepte comme un fait providentiel, mais il ne voit aucun avantage à les étendre. Il ne sait que trop que, si les tares de l'Empire ont des causes morales, sa faiblesse a des causes géographiques, et qu'il résisterait mieux aux barbares, s'il offrait moins de frontières à leur avidité. « Répondra-t-on, écrit-il, que sans ces guerres continuelles l'Empire romain n'aurait pu acquérir une puissance si vaste et une gloire si universelle? Belle raison! Et pourquoi cette agitation fiévreuse serait-elle la condition de sa grandeur? Pour le corps humain, par exemple, une taille moyenne avec la santé n'est-elle pas préférable à une stature gigantesque, à laquelle on n'arrive qu'au prix de peines continuelles, et qui, une fois obtenue, loin de donner le repos ne procure que des souffrances proportionnées aux dimensions de ses membres. Quel mal y aurait-il, ou plutôt quel bien n'y aurait-il pas à ce que nous en fussions à ces temps esquissés par Salluste, quand il dit : « Au commencement les rois, premier nom des gouvernants sur la terre, s'adonnaient, les uns aux exercices de l'esprit, les autres à ceux du corps. Alors les hommes passaient leur vie, exempte de cupidité, contents de ce qu'ils avaient (Conjuration de Catilina)[1]. »

Saint Augustin a une prévention plus sérieuse encore contre le rêve patriotique des Romains. Il estime que les royaumes d'ici-bas, même les plus grands, auront toujours des frontières; et qu'il n'y a qu'une puissance qui n'en ait pas et ne puisse en avoir : l'Église. Les deux caractères fondamentaux de l'Église, qu'il oppose avec une logique victorieuse aux conceptions donatistes, sont l'unité et la catholicité[2]. Une, elle impose à tous ses fidèles la même foi; catholique, elle a le monde entier pour royaume. Elle ne s'enferme pas, Dieu merci, dans le cadre de l'Empire. Quelque immense qu'il soit, il est trop petit

1. *De Civitate Dei*, III, 10; P. L., XLI, 85.

2. Voir le pénétrant ouvrage de Mgr Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*.

pour la contenir. Elle déborde toutes les frontières, s'incorpore toutes les patries, et vise à étendre sur toutes les âmes sa divine royauté.

Ne parlons donc pas de la domination universelle de Rome. C'est un beau rêve d'exaltés qui ferait sourire, si la réalité de l'invasion ne faisait tant pleurer. Le patriotisme est assez beau par lui-même, sans qu'il soit besoin de le charger d'illusions. La meilleure façon de lui garder sa force et de l'enrichir d'espoir, c'est de donner aux Romains deux patries à aimer et à défendre : la patrie limitée d'ici-bas et la patrie illimitée du ciel.

*
* *

Le patriotisme romain ne se contentait d'ailleurs pas de prolonger l'Empire dans l'espace, il le prolongeait dans le temps, et faisait un dogme intangible de son éternité. Virgile, le grand poète national, a écrit presque au début de l'*Énéide* cet orgueilleux canon du patriotisme romain.

> Iiis ego nec metas rerum nec tempora pono.
> Imperium sine fine dedi[1]....

Il n'est pas de poète qui n'en ait fait son *credo*[2], pas d'empereur qui n'en ait fait l'épigraphe de son règne, pas d'orateur qui, jusqu'à la dernière heure, ne l'ait élargi en hymne[3]. Dans une constitution de Valentinien III, nous trouvons ce cri suprême de l'orgueil romain. « *Roma... urbs æterna.* »

Les chrétiens des trois premiers siècles ont souri de ce rêve prétentieux ; quelques-uns parce qu'ils croyaient la fin du monde toute proche ; quelques autres parce que, les yeux voilés de larmes et de sang, ils ne voyaient partout que des destructions, annonciatrices de plus grandes catastrophes, tous, parce qu'une seule puissance leur paraissait avoir des promesses d'éternité : le christianisme.

1. *Énéide*, I, 278 ; Cf. IX, 444.
2. Horace, *Odes*, III, 30, 8. — Tibulle, II, 5, 21.
3. *Panégyr.*, VII, X.

Quand l'empire devenu chrétien lia ses destinées à celles de l'Église, l'opinion s'établit chez beaucoup de croyants, qu'il bénéficiait des privilèges accordés à son Associée, et pouvait, sans excès, ajouter à ses autres titres, celui de la pérennité. L'orgueil romain, où communiaient désormais païens et chrétiens, s'en trouva rajeuni et fortifié.

Saint Augustin était trop positif et trop clairvoyant pour partager cet orgueil. La vie de l'Église, son caractère, son rôle, son but sont tout différents de ceux de l'État. Les deux puissances collaborent, mais sur un terrain limité; et le seul fait que les États changent, tandis que l'Église ne change pas, explique l'indépendance sinon de leur action, du moins de leur destinée. C'est dire que l'immortalité de l'Église n'entraîne pas l'immortalité de l'Empire romain.

Au lendemain du sac de Rome, Augustin le proclama hautement. Et pour mieux dissiper les illusions, il s'attaqua au vers de Virgile : « *Imperium sine fine dedi* » qui chantait depuis des siècles dans tous les cœurs. « Ceux qui ont promis, s'écrie-t-il, aux royaumes de la terre une éternelle durée, n'ont pas été conduits par la vérité. Un de leurs poètes prête à Jupiter ce langage par rapport aux Romains : « Je ne leur assigne ni limite ni durée; je leur donne un empire sans fin. » La vérité tient un langage tout différent. O vous qui tout en donnant ne donnez rien, ce royaume à qui vous promettez une éternelle durée, est-il sur la terre ou dans le ciel? Il est sur la terre, dites-vous. Mais fût-il dans le ciel « le ciel et la terre passeront » (Luc, xxi, 13). Or si les œuvres de Dieu elles-mêmes doivent passer, l'œuvre de Romulus passera bien plus vite. Peut-être même, si nous voulions attaquer Virgile et lui reprocher d'avoir ainsi parlé, nous prendrait-il à part pour nous dire : « Je le sais aussi bien que vous, mais que pouvais-je faire, moi qui vendais mes vers aux Romains, que de les flatter par des promesses mensongères?... Ce n'est pas d'ailleurs en mon nom que j'ai fait cette fausse prédiction; c'est à Jupiter que j'ai

imposé ce rôle de trompeur. Il était de la sorte aussi faux prophète qu'il était faux Dieu. Dans un autre endroit où je n'ai pas introduit sur la scène Jupiter, j'ai dit de mon propre chef : « Ce ne sont pas les institutions de Rome ni son règne périssable... » (*Géorg.*, 1). Remarquez que j'ai dit « son règne périssable ». J'ai dit, sans réticence aucune, que son règne passerait. » C'est la vérité qui lui faisait prédire la chute de cet empire : c'est pour flatter les Romains qu'il leur promettait un règne éternel[1]. »

Il est tout endolori lui-même du coup qu'il porte aux illusions romaines. Mais la réalité est là, aveuglante et terrible. Et le vrai patriotisme, pour lui, consiste à la regarder sans faiblesse. Il veut croire, il croit de toute son âme — nous le verrons — que la fin de l'Empire est éloignée. Mais il sait trop bien qu'elle arrivera un jour. Et ce jour-là il ne dépend pas de nos désirs de le retarder, mais de notre courage. Il n'y a, en effet, qu'une cité éternelle « c'est la cité sainte, la cité fidèle, la cité de Dieu, qui a son fondement dans le ciel, et qui ne meurt pas, qui ne mourra jamais, parce que son Roi ne peut pas mourir[2] ».

Que reste-t-il donc du patriotisme romain dans le cœur d'Augustin ? Le grand évêque l'a dépouillé, comme on fait de branches mortes, des illusions et des erreurs dont il s'était chargé au cours des siècles et qui rendaient factice sa splendeur : culte de gloires suspectes, impérialisme maladif, rêve fou d'immortalité. Mais il en garde l'âme ; le souvenir ému de l'héroïsme romain, le culte des vertus foncières de la race, et le dévouement sans réserve à l'État.

Nous allons voir comment il conçoit ce culte et ce dévouement.

1. *Sermo* 105, 10; P. L., XXXVIII, 623.
2. *Ibid.* 105, 9; P. L., XXXVIII, 622.

III

Discutant, dans un de ses premiers livres, contre les Académiciens la question de la responsabilité, il leur reproche leur refus systématique d'apprécier ce qui est bien et ce qui est mal. Et Catilina ? leur dit-il. N'êtes-vous pas obligés de reconnaître que c'est un grand criminel ? N'a-t-il pas tenté d'assassiner sa patrie.

« Il est clair, cependant, que ce parricide renferme tous les autres forfaits [1]. » Ce n'est qu'une phrase jetée en passant, mais comme un argument sans réplique, tellement il est évident à tous les esprits. Qui pourrait douter, en effet, que dans la hiérarchie des crimes, détruire sa patrie est le plus grand ? Pour en concevoir le projet, il faut être passé par toutes les vilenies et avoir fait un long apprentissage du mal. Cela suppose une conscience pervertie, un sens moral éteint, un cœur desséché. Tout doit être détruit dans une âme, pour qu'elle songe à détruire la patrie. Et pourquoi ? sinon parce que le patriotisme plonge ses racines au plus profond de nous-même et que pour l'en arracher, c'est l'âme toute entière qu'il faut briser. Aussi comprend-on sans peine que « le parricide de la patrie » renferme tous les autres crimes, tandis que le patriotisme est une sûre garantie d'honnêteté et d'honneur.

*
* *

Il est plus que cela, d'ailleurs. Quelques années plus tard, saint Augustin esquisse dans le *de Libero arbitrio* — nous l'avons vu — un projet de législation. Arrivé aux lois qui concernent la patrie, il écrit ce mot magnifique. « Enfin, je citerai la patrie, qu'on a coutume de regarder comme une mère [2]. »

1. *Contra Academicos*, III, 36 ; P. L., XXXII, 953.
2. *De Libero arbitrio*, I, 32 ; P. L., XXXII, 1238.

C'est encore une simple note, jetée au courant de la plume. Mais elle en dit long sur la pensée d'Augustin. Le premier amour, celui que la nature a mis dans le coin le meilleur de notre âme, et qui garde toujours, quoi qu'il arrive, cette place privilégiée, c'est l'amour de notre mère. Mettre l'amour de la patrie sur le même plan, c'est lui donner la forme exquise de la tendresse, en faire quelque chose de très doux et de très caressant qui transforme le pays en famille, et ennoblit le devoir civique, en l'élevant à la hauteur d'un devoir filial.

On dira : mais saint Augustin parle de la petite patrie, de celle qui est une extension du foyer et participe à ce culte attendri que nous avons pour nos parents, notre terre, notre maison. N'est-ce pas d'ailleurs cette patrie, et celle-là seule, que les anciens appelaient une mère ? Les anciens ! peut-être ; mais pas les Romains. Ils ont tous donné leur amour à la Grande. Et c'est bien de celle-là que parle saint Augustin. C'est à Rome qu'il a écrit le premier livre du *de Libero arbitrio*. Il vient de renoncer à son enseignement ; mais ses pages sont remplies, sans doute possible, de formules de son cours. Il parle très incidemment de la patrie, mais comme il en a toujours parlé à ses élèves, les Romains n'ayant pas besoin qu'on leur apprît à l'aimer. Or ils n'en connaissent qu'une, et qui est maîtresse de l'univers. En leur disant qu'elle est une mère, il traduit le sentiment de tous.

C'est de la même patrie, d'ailleurs, qu'il parle au païen Nectarius, dans cette lettre splendide où il analyse l'amour filial qu'on lui doit. Chose curieuse, ce Nectarius qui lui demande la vie de quelques-uns de ses compatriotes, essaie de l'émouvoir en lui parlant de la patrie. « Puisque vous savez, lui écrit-il, combien est grand l'amour de la patrie, je ne vous en dirai rien. Cet amour est le seul qui soit, à juste titre, plus fort que celui des parents. Si pour les hommes de bien, il y avait un terme et une mesure aux services qu'ils doivent rendre à leur patrie, je mériterais d'être excusé de ne plus pouvoir la servir dignement. Mais l'attachement à la Cité s'accroît de jour en jour, et plus l'âge nous rapproche de la fin de la vie, plus nous dési-

rons laisser notre patrie heureuse et florissante; c'est pourquoi je me réjouis avant tout d'avoir à traiter avec un homme rempli de toutes les sciences et de toutes les connaissances possibles[1]. » Il est clair que Nectarius parle de son petit pays de Calame, mais pour toucher saint Augustin, il lui présente les plus belles formules de Cicéron sur la patrie. Augustin ne s'y trompe pas ; et finement, il lui renvoie, par poignées, des citations du *de Republica*. Mais la patrie dont il parle n'est ni Calame, ni Hippone, ni l'Afrique, c'est celle qu'a célébrée Cicéron.

Il faut l'aimer, dit-il, « sans mesure et sans fin[2] », c'est-à-dire de toute son âme, sans craindre d'aller jamais trop loin, sans reculer devant aucun sacrifice, et jusqu'à la mort. Cet amour n'est pas seulement un sentiment du cœur; il doit pénétrer la vie entière. Et il ne se manifeste pas par des protestations et des serments, mais par des services rendus. Aimer sa mère, c'est la vouloir heureuse et honorée, mais c'est surtout lui donner soi-même ce bonheur et cette gloire. Il en est de même de la Patrie. Si on la veut puissante et prospère, il faut se faire l'ouvrier de cette puissance et de cette prospérité, et pour cela mettre dans sa vie d'homme et de citoyen, la beauté et la noblesse que l'on rêve pour son pays. Cette obligation impose la pratique de beaucoup de vertus et la fidélité à beaucoup de devoirs. Mais c'est ce labeur obscur, ce tissu de sacrifices cachés qui constitue le service national : car non seulement il enrichit et fortifie la patrie, mais il prépare, pour les heures difficiles, les grands travaux et les grands héroïsmes. « Consultez un peu ces mêmes livres de *la République* où vous avez puisé ce sentiment si digne d'un bon citoyen. Voyez, je vous prie, avec quel éloge on y célèbre la frugalité, la continence, la fidélité au lien conjugal, la chasteté, l'honnêteté et la probité dans les mœurs : Voilà ce qui donne la puissance à une cité; voilà ce qui permet de la dire véritablement florissante[3]. »

1. *Epistola* 90; P. L., XXXIII, 313.
2. *Ibid.* 91, 3; P. L., XXXIII, 314.
3. *Ibid.*

*
* *

Aimer son pays, c'est donc le servir de toutes ses forces, dans tous les actes de la vie privée et de la vie publique. Saint Augustin reprend et élargit cette pensée dans le *de Civitate Dei*. « Vivre pour la patrie, dit-il, et engendrer pour elle des fils, est un devoir de vertu[1]. »

Service et dévouement, c'est encore trop peu. Il faut aller jusqu'au don total de soi-même. Mourir pour la patrie est bien beau ; mais il suffit d'une minute d'héroïsme. Vivre pour la patrie est plus difficile et plus grand. Cela suppose qu'on ne vit plus pour soi, ou du moins qu'on subordonne sa vie à celle de la nation. Nos intérêts doivent s'effacer devant les siens, ses besoins primer les nôtres, son bonheur passer avant notre bonheur. Elle est le grand objectif de notre activité, la grande bénéficiaire de notre travail, le but de nos efforts et de nos peines. Et s'il lui faut notre sang, nous devons le lui donner jusqu'à la dernière goutte. Ce renoncement va plus loin encore. Le citoyen ne se donne pas seulement lui-même ; il donne ses enfants. Ce n'est pas pour lui qu'il les engendre, ou du moins pour lui seul ; c'est pour la patrie « *et propter patriam filios procreare* ». Ils portent son nom ; mais le pays y ajoute le sien. Ils sont la joie de son foyer ; mais ils sont aussi l'espérance de la nation. Ils continuent sa race, mais ils continuent en même temps la patrie. C'est pour elle qu'ils naissent. C'est pour elle, peut-être, qu'ils mourront. Ils sont ses enfants, comme elle est leur mère. Il ne faut donc pas les lui disputer, mais les lui donner sans réserve.

*
* *

Saint Augustin n'hésite pas à dire aux jeunes gens d'Hippone : « Mais, me répondez-vous, qui peut être supérieur à celui qui nous a donné le jour ? Celui qui vous a créé. L'homme

1. *De Civitate Dei*, XIX, 1 ; P. L., XLI.

engendre, et à Dieu seul il appartient de créer. Celui donc qui vous a vus, lorsqu'il a décidé de vous créer, et avant même que vous fussiez formés, est certainement au-dessus de votre père. La patrie, elle-même, doit être placée au-dessus de votre père ; et vous devez regarder comme non avenu ce qu'il vous commanderait de contraire aux intérêts de la patrie[1]. » La patrie au-dessus de la famille ; l'amour du pays placé dans la hiérarchie des devoirs avant même l'amour du foyer, ne dirait-on pas la pensée farouche d'un Romain des temps héroïques, et n'y a-t-il pas quelque chose de touchant à la voir développée dans une chaire de l'Afrique lointaine par un descendant de Jugurtha ?

C'est dans toutes les chaires, d'ailleurs, proclame saint Augustin, qu'on enseigne cet amour de la patrie, et qu'on le place au premier rang des amours de la terre. « Ces églises, dit-il à Nectarius, qui se multiplient sur la terre, sont de saintes écoles du peuple. C'est là qu'on enseigne et qu'on apprend ces mœurs qui font les cités puissantes[2]. » — « Ces vérités, reprend-il dans le *de Civitate Dei*, qu'au milieu de tant d'erreurs, certains philosophes ont pu démêler, et dont à force de raisonnements ils ont convaincu les esprits : Dieu créateur du Monde, la beauté de la vertu, l'amour de la Patrie... sont prêchées au peuple dans la cité sainte et inculquées à son esprit sans discussions contentieuses, par la voix des prophètes, c'est-à-dire de Dieu même dont ils sont les organes[3]. »

Les païens n'ont donc pas à se prévaloir du culte qu'ils ont pour leur pays. Le Dieu des chrétiens enseigne ce culte, et sa parole divine lui donne quelque chose de sacré. Il sait que les vertus qui ouvrent les portes du ciel sont les mêmes qui ferment à l'envahisseur la patrie de la terre. Il réclame notre amour, mais il n'est pas jaloux que nous en fassions trois parts : une pour Lui, une pour la famille, une pour la patrie. Et le fait qu'il voisine dans tous les cœurs bien placés avec

1. *Sermo* 62, 8 ; P. L., XXXVIII, 417.
2. *Epistola* 91, 4 ; P. L., XXXIII, 315.
3. *De Civitate Dei*, XVIII, 41 ; P. L., XLI, 612.

l'amour divin donne au patriotisme, déjà si beau par lui-même, quelque chose de plus auguste et de plus émouvant.

IV

Il était réservé à Augustin, dans les malheurs publics qui assombrirent sa vieillesse, d'en donner la preuve la plus éclatante.

Nous sommes en décembre 408. Hypnotisée par la querelle donatiste, et séparée du monde par les mers, l'Afrique n'a pas encore entendu les grondements de l'invasion. Soudain, des fuyards venus d'Italie jettent, en débarquant, ce cri sinistre : « Rome est assiégée par Alaric. » La stupeur fut générale. Rome avait un tel prestige, même aux yeux de ces petits-fils d'Annibal ! C'était, pour les païens, la ville sainte, pour les chrétiens, le cœur de l'Église, pour tous, le foyer de la civilisation et le centre du monde. La pensée de la voir tomber aux mains des barbares était intolérable à tous les esprits, mais elle le fut plus particulièrement pour saint Augustin. Quand on lui porta la nouvelle dans sa cellule d'Hippone, il ne voulut pas y croire. Ce Numide, qui jugeait si sévèrement le passé de sa patrie, ne voulait, à aucun prix, désespérer de son avenir. Rome tenait par trop de fibres à son cœur. La foi, la culture, les gloires de la grande ville lui étaient chères. Il sentait que l'effondrement de l'Empire ramènerait, par un recul formidable, le vieux monde à l'état chaotique qui avait précédé la civilisation. Mais le repos du vieil évêque est décidément troublé. Les sombres rumeurs se précisent. Les Barbares ont franchi les Alpes et envahi l'Italie. Ne les a-t-on pas arrêtés ? songe-t-il. Jusqu'où ont-ils poussé leur pointe ? Rome serait-elle vraiment en danger ? L'incertitude était plus douloureuse encore que la vérité.

Sur ces entrefaites, l'intendant d'une grande dame, Italica, lui écrit. Il a une occasion d'appareiller pour l'Italie et s'offre gracieusement à lui faire toute commission qu'il voudra bien lui confier. Augustin s'empresse de répondre à Italica et de

se plaindre que son intendant le laisse dans l'ignorance des événements survenus. « Sa lettre m'a vivement affligé, parce qu'elle ne m'apprend rien de ce qui se passe à Rome et dans les environs de cette ville; or je désirais savoir ce qu'il y a de certain dans ce qu'un bruit confus m'a appris, bruit auquel je ne voulais pas ajouter foi... Peut-être avez-vous agi de la sorte dans la crainte de nous attrister ou parce que vous jugiez inutile de nous en parler. Il est cependant utile que nous apprenions ce qu'il en est, d'abord parce qu'il n'est pas juste de se trouver heureux quand les autres souffrent et de ne pas pleurer avec ceux qui pleurent; ensuite parce que la tribulation produit la patience, la patience l'épreuve, l'épreuve l'espérance, et que l'espérance ne trompe pas[1]. » « L'espérance », voilà un mot que nous allons trouver souvent sous la plume de saint Augustin. On se lamente, on se décourage, on s'affole autour de lui. Sa confiance en l'avenir ne se laisse pas entamer; et s'il pleure avec ceux qui pleurent, ses larmes n'empêchent pas son regard de chercher à l'horizon le sauveur qui délivrera son pays. « Il ne faut pas, dit-il, se laisser abattre pendant le combat, si on veut, après le combat, recevoir la couronne du vainqueur. C'est Dieu qui donne des forces aux combattants et qui leur réserve les dons ineffables de la victoire[2]. »

Cette confiance était pourtant mise à de rudes épreuves. Les mauvaises nouvelles se succèdent. L'Espagne a subi le sort de l'Italie. Des hordes de Vandales, d'Alains, de Suèves ont franchi les Pyrénées, détruit les villes, brûlé les églises, massacré les populations, emmené les femmes en captivité. Le danger se précise et se rapproche. Il ne s'agit plus d'une incursion sur Rome, mais d'une invasion généralisée. L'Espagne aujourd'hui, demain l'Afrique. Que va-t-il advenir de l'Empire romain et de l'Église du Christ? On se pose partout la question avec angoisse. Les prêtres surtout sont préoccupés. Ils savent par les exemples de la Gaule et de l'Espagne qu'ils seront les premières victimes,

1. *Epistola* 99, 1; P. L., XXXII, 365.
2. *Ibid.* 99, 2; P. L., XXXII, 365.

et se désolent à la pensée des dangers que courent les âmes. Un d'entr'eux, Victorianus, écrit à Augustin pour lui demander de le consoler. A qui avoir recours, dans le désarroi universel, sinon à ce grand cœur, hospitalier à toutes les infortunes, et qu'on savait inébranlable dans l'adversité? « Votre lettre, lui répond-il, a rempli mon âme d'une grande douleur. Vous désirez que j'y réponde par quelque écrit étendu. De tels maux demandent plutôt des pleurs abondants et des gémissements prolongés que de longs écrits[1]. »

Il répond pourtant assez longuement; il se doute bien que sa lettre sera colportée et mettra un peu de soleil dans les âmes. Il ne s'attarde pas à chercher des raisons humaines d'espérer. Il se rend trop bien compte que les armées impériales ne sont plus maîtresses des événements. Mais un espoir suprême lui reste : Dieu. C'est à Lui qu'il faut confier l'avenir de la patrie.

« Élevons nos cris vers Dieu, pour qu'il nous délivre de si grands maux, non selon nos mérites mais selon l'étendue de sa miséricorde[2]. » L'invasion n'échappe pas, en effet, aux lois de la Providence. Elle est, dans son horreur, la messagère de la justice. Elle châtie les peuples parce qu'ils ont déserté leurs devoirs : « Faut-il donc s'étonner si, dans ces temps chrétiens, le monde est gravement puni, comme ce serviteur qui, connaissant la volonté de son maître, fait des choses dignes de châtiment[3]. » Il n'y a qu'un moyen d'échapper aux sanctions divines : obtenir le pardon de Dieu. Lisez la prière d'Azarias dans la fournaise et celle de Daniel dans la fosse aux lions. Quelle humilité, quel repentir, quelle confiance! Dieu peut-il rester insensible à de tels accents? Nous pleurons sur de pauvres femmes outragées. « Mais que savons-nous si Dieu, dans sa toute-puissance et dans sa miséricorde, ne veut pas se servir de ces femmes pour faire éclater ses merveilles sur la terre même des barbares[4]? » Il y a des larmes qui sont des prières,

1. *Epistola* III, 1; P. L., XXXIII, 422.
2. *Ibid.*
3. *Epistola* III, 2; P. L., XXXIII, 422.
4. *Ibid.* III, 7; P. L., XXXIII, 426.

et des souffrances qui sont des rédemptions. « Que Dieu fasse à ces femmes la grâce de dire comme Azarias : Nous n'avons plus ni prince, ni prophète, ni holocaustes, ni offrandes, ni prières... mais nous nous offrons nous-mêmes avec un cœur contrit et humilié. Ne permettez pas que nous soyons confondus. Délivrez-nous par un effet miraculeux de votre puissance. Inspirez votre crainte à tous ceux qui préparent des maux contre nous. Qu'ils soient confondus par votre puissance[1]... » (Daniel, III, 38.)

La préoccupation d'Augustin est visible. Il veut faire jaillir l'espérance des sources profondes de l'âme. Il s'adresse à des croyants. En excitant la foi dans les cœurs, il arme les courages. Il n'y a, en effet, de situation vraiment grave, que lorsque la foi se meurt. Ne sait-on pas que la foi en Dieu commande la foi en la vie et en l'avenir, et qu'elle est la sœur aînée de l'espérance? Cette doctrine dut consoler beaucoup de cœurs. Mais il faut croire que l'éloquence des événements fut plus forte que celle d'Augustin puisque ses propres prêtres, ceux qui mangeaient à sa table et se réchauffaient tous les jours à la chaleur de son âme sentirent le découragement les envahir. Ils ne doutaient certes pas de la miséricorde de Dieu, mais ils trouvaient qu'elle se faisait bien attendre. Jugeant tout perdu, pour leur époque du moins, ils en arrivèrent à se désintéresser de leur apostolat, afin de mieux préparer leur cœur à l'épreuve et assurer leur éternité. Cet état d'âme, que partageaient beaucoup trop de fidèles, ne se manifestait guère en présence d'Augustin. Rien qu'à le voir, ses prêtres sentaient renaître leur espérance. Son regard les réconfortait. Mais un jour il s'absenta pour aller au concile de Carthage; et l'espérance partit avec lui. On négligea les œuvres, les pauvres, les malades. A quoi bon se dévouer, puisque les barbares allaient venir! Saint Augustin l'apprit et, entre deux séances, leur envoya cette page émouvante. « J'ai appris que vous vous étiez relâchés de votre sainte coutume d'habiller les pauvres. Il ne faut pas vous

1. *Epistola* III, 8; P. L., XXXIII, 426.

laisser abattre par les tribulations des temps où nous vivons. Elles ne doivent en rien diminuer votre zèle dans les œuvres de miséricorde, mais vous rendre au contraire plus ardents à les accomplir... Que chacun de vous, selon ses ressources et ses forces, fasse donc ce qu'il a coutume de faire, et même avec plus d'empressement que jamais. Retenez de tout votre cœur ce mot de l'Apôtre : Le Seigneur est proche, ne vous inquiétez de rien[1]. » (Philip., IV, 6.)

*
* *

Les prêtres d'Hippone venaient à peine de recevoir cette lettre qu'un grand sanglot secoua le monde romain. Rome était prise et brûlée. Le désespoir fut immense. Privé de sa tête et de la plupart de ses provinces, l'Empire semblait perdu. Les malédictions se mêlent aux larmes. Païens et chrétiens se renvoient la responsabilité du désastre. Ah ! disent les premiers, si nos dieux n'avaient pas été proscrits ! Ah ! ripostent les seconds, si les Romains s'étaient régénérés aux eaux vives de l'Évangile ! Les grands malheurs ont le triste privilège de bouleverser les consciences et de faire remonter du fond des âmes les haines et les rancunes accumulées. Le débat s'envenimant de plus en plus, on demanda à saint Augustin d'y jeter sa personnalité vigoureuse et de mettre dans une lumière éclatante les raisons profondes de la catastrophe. Il prit la plume et écrivit le *de Civitate Dei*. Nous avons vu quel réquisitoire serré il dresse contre les vieilles traditions. Il n'épargne pas davantage le présent. Mais au moment même où il constitue son dossier, un cri jaillit de son cœur. « Rome est plutôt affligée que détruite. Elle passe par une de ces épreuves qu'en d'autres temps, avant la venue du Christ, elle a subies. Faut-il aujourd'hui désespérer qu'elle se relève encore[2] ? » Il serait difficile d'imaginer un optimisme plus robuste. Comparer les

1. *Epistola* 122, 2 ; P. L., XXXIII, 471.
2. *De Civitate Dei*, IV, 7 ; P. L., XLI, 117. Cf. *Sermo* 296, 9 ; P. L., XXXVIII, 1357.

Goths d'Alaric aux Gaulois de Brennus, parler d'épreuve passagère et chercher dans le relèvement d'autrefois, la promesse d'un relèvement semblable dans l'avenir, cela éclaire d'un jour curieux l'état d'âme d'Augustin. Cet homme avait décidément l'Espérance dans le sang. « Et pourquoi désespérer, dit-il à ses fidèles angoissés... Rome n'est pas éternelle, certes, parce que Dieu seul est éternel. Elle passera un jour comme toutes les choses d'ici-bas, mais ce jour est-il arrivé? Rome a péri, dit-on; je réponds que peut-être elle n'a pas péri sans retour. Elle a été frappée, mais non anéantie. Elle a été châtiée, elle n'est pas détruite[1]... Oui, je réponds qu'elle n'est pas perdue sans retour, si les Romains ne sont pas eux-mêmes perdus. Or ils ne périront pas, s'ils consentent à louer Dieu. Mais leur perte est certaine, s'ils continuent à le blasphémer. Qu'est-ce en effet que Rome, sinon les Romains? Rome n'est pas dans un amas de pierres et de bois, dans ces édifices élevés qui ressemblent à des îles et dans cette vaste enceinte de remparts[2]. » Elle est dans l'âme de ses enfants. Michelet dira, bien plus tard, au lendemain de l'année terrible, que la France est immortelle, parce qu'elle est une âme et qu'une âme ne meurt pas. C'est cette idée profonde, que la patrie est une âme, qui nourrit l'espérance d'Augustin. Il ne veut pas, il ne peut pas croire que l'Empire soit perdu, si, rentrant en eux-mêmes, les citoyens romains retrouvent dans les ruines de leur conscience, oubliées, vieillies mais intactes, les vertus vitales de leur race. Rajeunies par la foi chrétienne, ravivées par la grâce et le pardon de Dieu, elles sauveront, comme autrefois, la Patrie. Le « Goth n'enlève pas ce que Dieu garde[3]. » Il peut voler des terres, des maisons, de l'argent. Mais il est un trésor qui lui échappe : l'âme d'un peuple qui ne veut pas mourir.

1. *Sermo* 81, 8; P. L., 504.
2. *Ibid.*
3. *Sermo* 296, 9; P. L., XXXVIII, 1357.

*
* *

C'est à garder cette âme, c'est à la défendre contre elle-même et à la tenir toujours fière et confiante au-dessus des événements, que saint Augustin va consacrer les dernières années de son apostolat.

Il ne se dissimule pas les difficultés de sa tâche. La grande secousse de l'invasion a fait perdre l'équilibre à beaucoup de consciences. Sentant tout s'effondrer autour d'elles, elles se sont laissé emporter dans le mouvement et, affolées, ne sachant plus où accrocher leur détresse, ont cherché l'oubli de leurs maux dans un surcroît de plaisirs. C'est le retour brutal de l'instinct contre la raison, qui accompagne toutes les catastrophes. Saint Augustin voit dans ce retour un danger plus grand que les torches des barbares. « Tel est l'aveuglement, écrit-il, telle est la corruption que les spectacles produisent dans l'âme de ces malheureux, que même dans ces derniers temps — la postérité voudra-t-elle le croire? — ceux que possède cette passion funeste, échappés au sac de Rome et réfugiés à Carthage, faisaient chaque jour, dans les théâtres, éclater à l'envi leur fol enthousiasme pour les histrions. O âmes insensées, quelle est donc, je ne dirai pas votre erreur, mais votre frénésie? Quoi! on nous apprend que les peuples d'Orient pleurent vos désastres, que ces désastres sont un deuil public pour les cités les plus éloignées et vous, vous courez aux théâtres, vous les assiégez, vous les remplissez, vous les rendez encore plus malsains qu'ils n'étaient auparavant[1]! »

Dans tous les discours qu'il prononce à cette époque, il commente les textes évangéliques sous l'angle des événements. Ses paroles respirent la sérénité la plus complète, mais on y sent passer un frémissement. Il a peur que la folie de quelques écervelés gagne par contagion la masse des fidèles et il insiste avec force sur les vertus chrétiennes qu'il faut cultiver soi-

1. *De Civitate Dei*, I, 22-23; P. L., XLI, 35-36.

gneusement, si l'on veut surmonter les misères du temps et être utile à la patrie malheureuse. « Nous vous en prions, s'écrie-t-il, nous vous en conjurons, pratiquez la douceur, soyez pleins de compassion pour ceux qui souffrent, accueillez les infirmes, et dans ces temps, où nous voyons tant de voyageurs, tant de pauvres, tant de besogneux, exercez largement l'hospitalité, et que vos bonnes œuvres se multiplient[1]. »

Et reprenant la fameuse apostrophe de l'Évangile « Jérusalem, Jérusalem, combien de fois j'ai voulu rassembler tes enfants comme la poule rassemble ses petits, et tu ne l'as pas voulu », il supplie ses auditeurs de se grouper autour du Christ, de vivre saintement sous son regard et d'abriter sous sa Croix leur détresse[2].

* * *

On l'écoute, on le croit, on lui obéit. Mais survienne un incident malheureux, une mauvaise nouvelle, un signe dans le ciel, aussitôt les esprits travaillent, les imaginations se montent, la fièvre reparaît. L'évêque de Salone, Hésychius[3] en fut particulièrement atteint. Frappé de la coïncidence des ruines accumulées par les Barbares, d'un obscurcissement du soleil et d'une grande sécheresse qui fit mourir un grand nombre d'hommes, il crut y voir la réalisation des versets de saint Luc sur la fin du monde : « il y aura des signes dans le soleil, dans la lune et dans les étoiles, et sur la terre les hommes sécheront de frayeur, dans l'attente de ce qui doit arriver au monde[4]. » Il y a eu, à toutes les époques critiques, des paniques d'intelligence. Certains esprits impressionnés à l'ex-

1. *Sermo* 81, 9; P. L., XXXVIII, 504.

2. *Ibid.* 105, 11; P. L., XXXVIII, 623.

3. M. G. Boissier dit *(Fin du paganisme*, II, p. 391) qu'Hésychius est un simple fidèle.

Nous lisons au contraire, dans le *de Civitate Dei*, XX, 5 : « Quod facere utcumque curavi in quadam epistola quam rescripsi ad beatae memoriae virum Hesychium, *Salonitanae urbis episcopum*. Cujus epistolae titulus est : De fine saeculi. »

4. S. Luc, XXI, 25.

cès par la succession et la multiplicité des cataclysmes y ont vu les signes avant-coureurs de la fin des temps. Depuis le christianisme surtout, des âmes exaltées par la persécution attendaient tous les jours, sur une fausse interprétation de l'Évangile, le retour triomphal du Christ[1].

Hésychius n'était pas un exalté, mais un évêque fort tranquille de Dalmatie, féru d'études bibliques. C'est un souci d'exégèse beaucoup plus qu'une crise de découragement qui l'amena à conclure à la fin du monde. Il rédigea une petite thèse et l'envoya à Augustin, avec prière de lui donner son avis. Augustin recevait souvent des communications de ce genre. On le considérait comme la lumière la plus éclatante de l'Église et beaucoup d'évêques le consultaient. Il lut avec intérêt le travail d'Hésychius, recommanda brièvement à son aimable confrère de lire avec soin « les extraits qu'il lui envoyait des ouvrages du saint et savant homme Jérôme », le pria de ne pas perdre de vue dans cet examen le texte formel de l'Évangile « nul ne connaît le jour ni l'heure » et conclut en lui demandant communication de ses recherches et de ses réflexions[2]. Quand on sait l'ampleur et la minutie que mettait saint Augustin dans ses consultations théologiques et qu'on voit cette réponse délicate, certes, mais courte, hâtive et presque ironique, on se dit que la fin du monde n'entrait guère dans ses préoccupations et qu'il regarde plutôt comme des futilités toutes ces conjectures exégétiques.

Hésychius, que décidément la question passionnait, prit saint Augustin au mot. Il éplucha les extraits de Jérôme, épingla les prophéties et réunit un formidable faisceau de textes évangéliques. Cela fait, il prit sa plume la plus douce, dressa l'acte de décès, le plus circonstancié qui fut jamais, de l'univers, et l'envoya à Augustin.

Cette lettre si sûre d'elle-même, si riche de documents, de réflexions et de faits, si expressive surtout, moins de la con-

1. Cette fausse interprétation de la « Parousie » devint même une hérésie, le Montanisme, que Tertullien embrassa vers la fin de sa vie.

2. *Epistol.* 197, 4; P. L., XXXIII, 900.

viction d'un homme que de l'état d'âme vague encore, mais tout prêt à se préciser, d'une masse d'esprits, donna fort à penser à saint Augustin. Il comprit que l'opinion d'Hésychius n'était pas seulement un retour déguisé au Montanisme, mais que l'hérésie d'hier pouvait devenir, du fait des circonstances, une véritable trahison. Le danger couru par la religion se confondait sans doute possible avec le danger couru par la patrie. Rien n'était plus apte que ces conclusions eschatologiques à amollir les âmes, à les détourner brusquement des intérêts d'ici-bas et à leur faire oublier ainsi leurs devoirs à l'égard de Rome souffrante et de l'Église persécutée; et cela, en un moment où pour barrer le chemin à la double invasion de la barbarie et de l'erreur, l'Empire avait besoin de toutes les énergies.

Aussi le saint docteur ne se contente-t-il pas cette fois d'un examen rapide et d'une réponse de courtoisie. Il met l'ardeur la plus chaude et la dialectique la plus serrée à réfuter la thèse d'Hésychius. Ce n'est pas une lettre qu'il écrit; c'est une brochure de combat et de propagande.

Il réduit d'abord à néant, par une critique impitoyable des textes, le faisceau de prétendues preuves théologiques apportées par son contradicteur. Se souvenant des leçons d'Ambroise et des exemples de Jérôme, il montre que ces textes n'ont tous ou qu'une portée morale, ou qu'une portée symbolique, ou qu'une portée vaguement prophétique, et qu'ils rejettent avec un ensemble parfait la fin du monde dans l'inconnu, le lointain, le mystérieux.

Il aborde ensuite les faits : — Le soleil s'est obscurci? « Mais qu'y a-t-il là d'étonnant? Nous ne pouvons compter comme prodiges les éclipses que les astronomes ont coutume de calculer et de prédire[1]. » — Les guerres désolent la terre? Mais ce n'est pas nouveau. « Combien de fois la terre à diverses époques et en différents lieux n'en a-t-elle pas été désolée? Et sans parler des temps anciens, sous l'empereur Gallien, lorsque les Bar-

1. *Epistola* 199, 34; P. L., XXXIII, 917.

bares envahissaient de toutes parts les provinces romaines, combien de nos frères qui vivaient alors auraient pu croire que la fin du monde était proche[1] ! » — L'évangile est prêché par toute la terre? Mais c'est là une grande erreur. « Il y a chez nous, en Afrique, une infinité de nations barbares auxquelles la parole divine n'a jamais été portée. Nous l'apprenons tous les jours par les captifs qui nous arrivent de ces tribus[2]. » — Les hommes sèchent de frayeur? Magnifique plaisanterie. « Ne les voyez-vous pas planter, bâtir, acheter, posséder, remplir des charges..., ils labourent, ils naviguent, ils combattent, ils administrent... Hélas! au milieu de ces tribulations on voit partout des festins somptueux; l'ivrognerie et l'avarice s'accroissent; de toutes parts retentissent les chants lascifs, les flûtes, les lyres, les cithares; les dés, les jeux de toute espèce ne sont pas interrompus. Est-ce donc là sécher de frayeur[3]? »

Les faits ne sont donc pas plus probants que les textes. Il ne reste du débat que cette parole du Christ : « Veillez et priez, car vous ne savez pas quand le temps viendra. » Seulement prétendre le savoir et le dire est une lourde imprudence, doublée d'une dangereuse erreur. « Si je n'affirme ni ne nie, écrit en terminant Augustin, ne m'en estimez pas moins. Je souhaite d'autant plus que vous ne vous trompiez pas, que j'aime davantage ce que vous promettez, et que je vois dans quel danger jetterait votre erreur[4]. »

Ce danger n'est pas, évidemment, de proposer la fin du monde aux méditations des fidèles. Saint Augustin est le premier à rêver de l'au delà; et nous imaginons sans peine, qu'aux heures où il sent plus lourdement peser sur son cœur les malheurs publics, c'est avec joie que sa pensée s'achemine vers l'éternité. Le danger est de présenter la fin du monde comme prochaine. Enseigner à la foule des croyants qu'ils sont

1. *Epistola* 199, 35; P. L., XXXIII, 918.
2. *Ibid.* 46; P. L., XXXIII, 922.
3. *Ibid.* 199, 37; P. L., XXXIII, 918.
4. *Ibid.* 199, 54; P. L., XXXIII, 925.

au terme de leurs misères, c'est les guérir, pour un temps, de leur désespoir. Mais le remède est pire que le mal. Les affaires de ce monde les laisseront insensibles. Ils jugeront inutile de travailler, de se dévouer, de se battre. Les barbares approchent. Qu'importe ! le Christ arrivera avant eux. La patrie de la terre est perdue. Bagatelle ! Dès demain la patrie du ciel va ouvrir ses portes. Rêve splendide, mais combien décevant ! Les événements auront tôt fait, hélas ! d'en dissiper le mirage. Seulement il sera trop tard pour se ressaisir. Vidées de tout courage, les âmes seront incapables de sauver même l'honneur. Or c'est ce qu'il faut éviter à tout prix. On peut avec beaucoup d'imagination tirer maintes hypothèses de l'Évangile. Il suffit pourtant de le lire pour voir se dégager, à toutes les pages, la plus magnifique doctrine d'abnégation. En le rappelant à Hésychius, saint Augustin servait l'Église et essayait de sauver ce qui lui restait de patrie.

* * *

C'est le même souci patriotique qui le fit écrire quelques années plus tard, en 427, au comte Bonifacius. Ce comte Bonifacius, gouverneur de l'Afrique, était son intime ami. Nature délicate et ardente, fait pour tous les combats, ceux de la guerre et ceux du cœur, épris de prière autant que de plaisirs, il avait confié à Augustin le soin de son âme. Et à force de pratiquer cette âme, si riche de séductions et de vaillance, Augustin conçut pour elle la plus affectueuse des admirations. « Je vous loue, écrit-il au comte, en lui dédiant le *de Correctione Donatistarum*, je vous félicite et je vous admire, ô mon bien-aimé fils Boniface, de ce qu'au milieu des soucis de la guerre et du bruit des armes, vous montrez tant d'ardeur pour connaître les choses de Dieu. Vous prouvez par là que, tout en servant l'État avec courage, vous êtes aussi un soldat de la foi que vous avez en Jésus-Christ[1]. » Bonifacius acquit, d'autre part, au contact d'Augustin une telle élévation de senti-

1. *Epistola* 185, 1 ; P. L., XXXIII, 792.

ments, qu'à la mort de sa femme, il voulut briser son épée et prendre la croix des moines. C'eût été un grand honneur pour l'Église et un grand malheur pour la patrie. Augustin consulté félicita son ami de son esprit de détachement, mais lui démontra doucement que le plus beau sacrifice qu'il pût faire à Dieu était de rester au service de son pays. Le saint évêque savait que par trois fois Bonifacius avait interdit l'Afrique aux Vandales. Il se serait reproché comme un crime d'enlever à son pays sa meilleure chance de salut. Il recommanda simplement au comte de vivre saintement. « N'oubliez pas surtout de pardonner sans délai à quiconque vous aura offensé et vous en demandera pardon, afin que la prière que vous adressez à Dieu ne soit pas un mensonge, et que vous puissiez obtenir pour vous-même le pardon de vos fautes[1]. »

Augustin pressentait-il l'avenir? Par une ironie de la destinée, les honneurs toujours plus grands décernés à Bonifacius finirent par troubler son cœur. Catholique fervent, il épousa, en secondes noces, une aventurière suspecte d'arianisme. Chaste, au point de rêver du cloître, il troqua sa vertu contre une vie de débordements et de scandales. La stupéfaction d'Augustin fut moins grande encore que sa douleur. Il poussa, lui qui ne savait pas se plaindre, un long cri de détresse[2]. Et pourtant une peine autrement cruelle lui était réservée. A la suite d'intrigues de cour, qu'on n'a pu éclaircir, mais où il est certain que les désordres du comte et la jalousie d'Aétius jouèrent un grand rôle, Bonifacius fut destitué et déclaré ennemi public. Furieux de se voir enlever pour le combattre les légions qu'il avait toujours victorieusement commandées, il se retourna contre l'Empire, et pour être plus sûr de se venger, appela les Vandales à son secours.

Genséric accourut d'Espagne avec quatre-vingt mille barbares et, comme gage effectif de sa collaboration, mit l'Afrique à feu et à sang.

1. *Epistola* 189, 7; P. L., XXXIII, 856.
2. *Ibid.* 220, 4; P. L., *ibid.*, 994.

Saint Augustin s'était tu devant les scandales du comte. Il n'eut pas la force de se taire devant sa trahison. A la tristesse de l'ami se joignaient les angoisses du patriote. Il dépêcha donc à Bonifacius un ami commun, le diacre Paul, avec mission de lui remettre d'urgence une lettre confidentielle. La plupart des historiens de saint Augustin, et tout particulièrement un des derniers, Mgr P. Batiffol, ont trouvé « cette lettre déconcertante, par la façon dont saint Augustin se récuse de juger la politique criminelle de Bonifacius[1]. »

Il est certain que le saint évêque cherche ses mots, emploie des formules détournées, aborde le sujet de biais, semble appréhender d'être trop direct et trop clair, et noie, à plaisir, explications et reproches dans des phrases vagues et embarrassées. C'est que cette lettre était d'une difficulté peu commune. Saint Augustin connaît le comte. Il le sait impressionnable et violent, et il craint, en lui portant un coup trop droit, d'exaspérer sa fureur. Il écrit à un révolté qui croit naturellement avoir la justice pour lui. Un mot trop vif, un jugement trop dur risquent de le confirmer dans son entêtement et de le rejeter à jamais dans sa démence. Or, que veut Augustin? le rendre à sa patrie. Que pense Augustin? que le seul moyen de réussir est de lui rendre à lui-même son âme. Et c'est un spectacle touchant de voir ce vieillard, perclus de rhumatismes, qui ne quitte plus guère sa cellule, qui parle à peine tant sa voix est affaiblie, appeler au secours de son cœur resté jeune, toutes les ressources de la psychologie la plus subtile et de la dialectique la plus raffinée.

Il sait le comte très impressionnable ; il va s'appliquer tout d'abord à l'émouvoir. Il lui rappelle avec une délicatesse tendre leur long passé d'amitié, ses confidences d'autrefois, son dédain pour les honneurs de ce monde. Qu'il était pieux, alors ! que son âme était pure ! Quel esprit d'abnégation, quel désir de sainteté lui avait légué sa pauvre femme sur son lit de mort ! Il sent qu'il pleurera à ces souvenirs, les plus beaux, les

1. *Le catholicisme de saint Augustin*, t. II, p. 347.

plus chers de sa vie, et que ces larmes lui ouvriront à lui, Augustin, l'accès de ce coin de l'âme, où depuis longtemps déjà, sans aucun doute, les remords ont dû s'éveiller. Car il le sait très droit, et il est certain que sa loyauté ne repoussera pas le blâme, si c'est une voix amie qui le lui donne. « Votre fille, lui dit-il, a été baptisée dans le schisme. Quel torrent de larmes ne doit-on pas verser pour déplorer un tel malheur... Enfin, ne vous contentant pas de votre femme, vous vous déshonorez avec je ne sais quelles concubines. Vous êtes chrétien, vous avez du cœur, vous craignez Dieu, réfléchissez à tout ce que je ne veux pas dire, et vous verrez de quelles fautes vous devez faire pénitence. C'est l'amour des biens de ce monde que vous aviez juré de mépriser qui vous a conduit où vous êtes. Il fallait vous contenter de prendre ceux qui s'offraient à vous, pour en user avec piété, mais ne pas rechercher ceux qui vous étaient refusés, de manière à être réduit à faire ce que vous avez fait[1]. »

Or, qu'a-t-il fait? Augustin le sait très fier de son passé de soldat et de ses victoires ; il lui met sous les yeux, en une page frémissante, le tableau de l'Afrique ravagée. « Parlerai-je des ravages de l'Afrique, commis sans qu'on y oppose la moindre résistance? sans que, occupé de vos propres affaires, vous preniez des mesures utiles pour arrêter une telle calamité? Qui aurait jamais cru que sous Bonifacius, comte d'Afrique, ayant sous ses ordres une puissante armée, lui qui, simple tribun, avec quelques alliés avait, par la terreur et la force des armes, imposé la paix à ces nations, qui aurait cru, dis-je, que les barbares auraient osé pénétrer si avant dans nos provinces, y répandre tant de ravages et tant de ruines, et changer en solitudes tant de pays remplis autrefois d'une si nombreuse population? Ne disait-on pas de toutes parts que, lorsque vous seriez revêtu de l'autorité de comte, tous les peuples barbares de l'Afrique seraient vaincus? Ah! comme ces espérances ont été trompées! vous le savez vous-même, et il est inutile de vous parler plus longtemps d'une chose sur laquelle vos propres

1. *Epistola* 220, 7; P. L., XXXIII, 995.

pensées vous en diront plus long que nous ne pourrions le faire nous-même[1]. »

Il le sent se cabrer sous ce reproche qui le crucifie. Il l'entend lui crier : « Ce n'est pas ma faute. Ces maux doivent être imputés à ceux qui m'ont offensé et qui, loin de reconnaître mes services, se sont déclarés contre moi. » La main d'Augustin tremble. Il touche dans cette âme ulcérée le point le plus sensible. Il est obligé de débrider et de mettre à nu la blessure la plus profonde et la plus douloureuse, celle de l'orgueil. « Ce sont là, dit-il, des choses que je ne puis ni savoir, ni juger; mais au lieu de vous arrêter à ce qui s'est passé entre vous et les hommes, examinez ce que vous avez à débattre avec Dieu, car si vous vivez véritablement en Jésus-Christ, vous devez craindre de l'offenser[2]. » Au lieu d'engager une discussion politique dont il connaît peu les éléments, il préfère, et c'est bien plus habile, mettre le comte en face de sa conscience. Il y a eu des manœuvres, des intrigues, des injustices. C'est possible, et même probable. Mais il ne veut pas le savoir. Il en sait trop déjà... puisqu'il sait, hélas! que Bonifacius, l'honnête et vaillant Bonifacius a trahi, et que cette trahison, qui est une grande faute aux yeux des hommes, est un lourd péché aux yeux de Dieu.

« Tournez vos pensées vers le Christ qui a fait tant de bien et a souffert tant de mal. Ceux qui veulent entrer dans son royaume doivent aimer leurs ennemis, faire du bien à ceux qui les haïssent, et prier pour ceux qui les persécutent[3]. » Pour un chrétien convaincu, comme le comte, dont la foi n'est pas morte, et que travaillent sourdement d'intolérables regrets, c'est le seul argument qui puisse le remuer. Saint Augustin qui a lu si longtemps dans son âme la sent près de s'ébranler et insiste. « Si vous avez reçu tant de biens de l'empire romain, ne lui rendez pas le mal pour le bien. Si, au contraire, vous en avez reçu du mal, ne lui rendez pas le mal pour le mal.

1. *Epistola*, 220, 9; P. L., XXXIII, 996.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

Lequel des deux avez-vous reçu? Je ne veux pas le discuter et je ne puis en juger. Je parle à un chrétien et je lui dis : « Ne « rendez pas le mal pour le bien, ni le mal pour le mal[1]. » La conclusion s'impose : Pardonnez à ceux qui vous persécutent. Remettez-vous au service de votre Patrie.

La chose est difficile. Le comte est hors la loi. Les légions ont reçu l'ordre de le prendre mort ou vivant. « Vous me direz, peut-être, « Que voulez-vous que je fasse dans la nécessité où je me trouve? » Si vous me demandez ce conseil selon le monde, c'est-à-dire si vous êtes en peine comment vous pourrez assurer votre position temporelle et conserver ou accroître l'opulence que vous avez déjà, je ne sais ce que je pourrai vous répondre, et sur des choses si incertaines, je ne puis vous donner de conseil certain[2]. » Évidemment les démarches à faire, les conditions à débattre, les difficultés à vaincre, surtout si le comte veut garder sa fortune et ses honneurs, laissent saint Augustin indifférent. Il sait le comte trop intelligent et trop fin diplomate pour douter un instant qu'il ne puisse régler l'affaire, s'il veut se décider vraiment à remplir son devoir. C'est cette décision seule qui l'intéresse et qu'il supplie son ami de prendre au plus tôt, les yeux fixés, non sur les biens de ce monde, mais sur la Croix du Sauveur. « Si au contraire, lui dit-il, vous me consultez selon Dieu, pour le salut de votre âme, et que vous écoutiez avec une crainte respectueuse les paroles de la Vérité même qui nous dit : « A quoi sert à l'homme de gagner l'univers, s'il vient à perdre son âme (Luc, IX, 21), je sais alors ce que je puis vous répondre et vous conseiller[3]. »

Et il lui conseille de retrouver son âme d'autrefois, « de dompter ses désirs et ses passions, de faire pénitence du mal qu'il a commis, de prier, de jeûner, de n'user que pour faire du bien des richesses de ce monde... et de garder la foi promise[4]. » Il est sûr, s'il retrouve son âme de chrétien, de re-

1. *Epistola* 220, 9; P. L., XXXIII, 996.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*

trouver son âme de soldat. Nous n'avons pas la réponse de Bonifacius. Et, d'ailleurs, répondit-il? Mais nous savons que la lettre « déconcertante » d'Augustin lui alla au cœur, et le décida à se réconcilier quelques mois plus tard avec ses chefs, et à faire face aux barbares.

* * *

C'était malheureusement trop tard. Les barbares avaient pris pied en Afrique et y faisaient des progrès considérables. Les populations fuyaient épouvantées devant eux, laissant derrière elles dans la solitude, comme autant d'otages voués à la mort, les vieux, les infirmes, les malades. Cet affolement gagna le clergé. Dans la stupeur où la certitude de la profanation et de l'assassinat jetait son âme, il se demanda s'il n'était pas plus sage de partir que de rester; et dans l'impuissance où cette stupeur le mettait de se répondre à lui-même, il s'adressa à son grand docteur, Augustin.

L'évêque Quodvultdeus fut le premier à demander conseil. Augustin répondit par une lettre brève, mais qui allait en quelques mots au fond du problème.

« Quelque petit, dit-il, que soit le nombre des fidèles restant encore où nous sommes, notre ministère leur est indispensable, et nous devons demeurer auprès d'eux, en disant au Seigneur « Soyez mon protecteur et mon rempart » (Ps. III, 3)[1]. » Quodvultdeus se le tint pour dit, et attendit les barbares. Mais un autre évêque, Honoratus, fut de composition moins facile. Il avait demandé, lui aussi, des directions à Augustin, et reçu, en réponse, une copie de la lettre à Quodvultdeus. Cette réponse ne le satisfit pas. Il reprit la plume et envoya à Hippone un chaleureux plaidoyer pour les émigrants.

Notre-Seigneur n'a-t-il pas dit : « Quand vous serez persécuté dans une ville, fuyez dans une autre[2] »? Tout enfant,

1. *Epistola* 228, 1 ; P. L., XXXIII, 1013.
2. S. Matth., X, 23.

n'a-t-il pas fui en Égypte et l'Apôtre Paul ne s'est-il pas fait descendre dans une corbeille, hors des remparts de Damas[1] ?

Saint Augustin lui répond longuement cette fois, et avec une pointe de nervosité qui trahit son mécontentement d'une pareille théorie. Que prouvent les exemples de Jésus et de Paul, sinon qu'ils ne mettaient rien en péril, eux, en s'éloignant, et donc que la fuite ne peut être permise que si elle ne nuit aux intérêts spirituels de personne[2]. Or est-ce le cas ?

L'avance des barbares est quelquefois si imprévue et si foudroyante, que, pris au dépourvu, les fidèles sont impuissants à fuir. Quel est le prêtre qui osera les abandonner ?

« Faut-il donc oublier ce qui se passe, lorsque les peuples sont arrivés à cette extrémité de dangers où toute fuite est impossible ? Quelle foule de tout sexe et de tout âge se presse dans les églises, les uns pour y demander le baptême, les autres pour se réconcilier avec Dieu, ceux-ci pour faire pénitence, tous pour y chercher des consolations... Si les ministres sont partis, quels gémissements de tous, quelles imprécations même de quelques-uns de se voir privés de sacrements ! S'ils sont, au contraire, restés à leurs postes, ils peuvent, selon leurs forces et avec l'aide du Seigneur, venir au secours de tous... Tous sont consolés, édifiés, exhortés à prier Dieu qui peut détourner les dangers que l'on redoute[3]. » Mais même si les barbares se font attendre, et que les populations aient le temps de fuir, ignore-t-on que les infirmes et les vieillards, c'est-à-dire les membres les plus aimés de l'Église, sont rivés à leur demeure, et condamnés aux pires attentats. Quel est le prêtre qui aurait le cœur de les délaisser ?

On dit « Mais les évêques espagnols sont partis ». Je vous réponds « Ils ont manqué à leur devoir : au lieu de suivre les enseignements de l'autorité divine, ils ont été trompés par une erreur humaine ou vaincus par la crainte[4]. »

1. *I Corinth.*, XI, 23.
2. *Epistola* 228, 2, 3, 4 ; P. L., XXXIII, 1014.
3. *Ibid.*, 8 ; P. L., XXXIII, 1016.
4. *Ibid.*, 5 ; P. L., XXXIII, 1015.

On insistera peut-être : mais si peu de fidèles restent, beaucoup de prêtres seront superflus, et un certain nombre pourront fuir. « Oui, répond-il ; mais alors qui partira ? » — « Ah ! si parmi les ministres du Christ pouvait s'élever une sainte dispute, pour savoir quels sont ceux qui doivent rester afin que l'Église ne soit pas abandonnée, et quels sont ceux qui doivent fuir, afin que, par la mort de tous, l'Église ne reste pas sans défenseurs, ce serait entre eux un combat d'ardente charité, où le but des uns et des autres serait de plaire à Celui qui est la Charité même. » Aucun évidemment, dans ce conflit sublime, n'acceptera le départ. Tirera-t-on au sort? J'y consens, quoique ce soit nouveau et extraordinaire dans l'Église. Malheureusement le sort est aveugle. Il risque de condamner à la fuite ceux qui voudront rester, c'est-à-dire les plus courageux et les plus ardents, et de laisser en présence des barbares les plus faibles et les plus timorés; ou réciproquement, il enverra à la mort les meilleurs et sauvera les moins utiles. Si l'on ne veut pas recourir au sort, et vraisemblablement personne ne voudra, alors que tous restent, avec dans le cœur ce beau sentiment de l'Apôtre : « *Quis infirmatur, et ego non infirmor? quis scandalizatur et ego non uror?* » (*I Corint.*, XI, 29).

Ils ont un rôle magnifique à remplir : défendre les âmes et mourir pour elles. Les barbares détruiront les églises. Eux sauveront les « pierres vivantes » du Temple. La Religion et la Patrie auront toujours un refuge inviolable : le cœur de leurs enfants. Les prêtres s'appliqueront à garder ce cœur pur, à consoler ses détresses, à rallumer en lui, si elle venait à s'éteindre, la flamme divine de l'espérance et du sacrifice. Et si leur sang coule, leur récompense sera de le verser, comme les martyrs, pour le peuple qu'on leur a confié. Qui sait si leur sacrifice n'arrêtera pas la colère de Dieu ? « Dieu est tout-puissant, il peut écouter les prières de son peuple et éloigner de nous les périls que nous redoutons[1]. »

Dans quelques mois, dans quelques jours peut-être, Augus-

1. *Epistola* 228, 5; P. L., XXXIII, 1015.

tin va comparaître devant ce Dieu qu'il a si ardemment supplié. Une à une, le long de sa carrière douloureuse, il a vu tomber toutes les illusions qu'il fondait sur l'Empire. Qu'importe ! Une espérance suprême lui reste : c'est qu'un coup mystérieux de la destinée, c'est qu'un miracle de la Providence sauvera malgré tout sa patrie. Voilà pourquoi il combat de toute son énergie la désertion des corps et la désertion des âmes : la panique et le désespoir.

*
* *

Le programme qu'il traçait à Honoratus, il l'a réalisé lui-même point par point. Quand les barbares se présentèrent devant Hippone pour y assiéger Bonifacius, rendu enfin par la Providence à Augustin, ils purent voir le vieil évêque sur les remparts. Et ce ne fut pas un des épisodes les moins émouvants de la fin de l'Empire, que ce vieillard, cloué sur sa couche par une dernière maladie, devenant l'âme de la défense et espérant encore contre tout espoir. Au Dieu qui allait le juger, il ne demandait plus que deux choses : le pardon de ses fautes, et la grâce de mourir avant l'entrée des barbares à Hippone. Il voulait mourir Romain, n'entrevoyant dans ses rêves de mourant qu'une autre patrie possible : le Ciel..... Il fut exaucé.

CHAPITRE V

LA GUERRE

L'idée de Patrie est étroitement liée à l'idée de Guerre ; lien de fait, d'ailleurs, et non de raison. A s'en tenir aux lois de nature, l'humanité ne doit avoir qu'un but : la Paix. C'est, pour elle, le seul moyen de développer sa prospérité, de perfectionner sa civilisation et d'assurer son bonheur. En fait, toutefois, par suite de leur nature pervertie, les hommes sont portés à l'orgueil, à l'injustice, à l'envie. Ils ne peuvent supporter que, de l'autre côté des frontières, leurs semblables soient plus riches, plus influents, plus heureux. Ils cherchent mille occasions de leur disputer leur richesse et leur bonheur. Et c'est la guerre. Quelque pacifique que soit un pays, il ne peut y échapper. Il doit, à tout instant, s'attendre et se préparer à se battre. Et c'est quand l'heure en est venue que l'idée de Patrie prend sa forme la plus expressive et la plus émouvante. L'État groupe des capitaux, arme des soldats, organise des armées. Le patriotisme fait passer un frisson d'enthousiasme dans la nation et exalte jusqu'à l'héroïsme le cœur des citoyens. La guerre a ce privilège, dans sa tristesse, de placer la patrie sur un piédestal et de la mettre en pleine valeur et en pleine beauté.

I

Aussi comprend-on qu'un patriote comme Cicéron ait pu écrire : « Dans un État, il faut conserver au premier rang les droits de la guerre[1]. »

1. *De Officiis*, I, 11.

Cette formule fut dans la cité antique le premier et pour ainsi dire l'unique article du code international. La guerre y fut considérée, quelquefois comme une nécessité, souvent comme une méthode de gouvernement, toujours comme l'aliment de choix du patriotisme. Or comme le patriotisme était à base religieuse, la guerre ne se fit jamais sans le concours des dieux. On ne pouvait ni la déclarer, ni engager le combat sans leur permission[1]. Leurs statues accompagnaient l'armée en campagne[2]. Planant au-dessus des légions, ils soufflaient les ordres au chef et réglaient les coups des soldats[3]. Vainqueurs, ils avaient les honneurs du triomphe. Vaincus, ils passaient sous le joug ; on les traînait en captivité et on les incorporait à la nation victorieuse[4].

Cette union étroite de la religion et de la guerre donne aux manifestations de la force une incontestable grandeur ; mais elle permet, en revanche, tous les abus et légitime toutes les férocités. Les dieux étant au-dessus de la morale et du droit, on peut impunément, en leur nom, s'attaquer aux femmes et aux enfants, achever les blessés, égorger les prisonniers, faire la solitude et le vide sur tout le territoire ennemi. « Dès qu'une action est utile à la patrie, dit Agésilas, il est beau de la faire[5]. » — « La justice, proclame Aristide, n'est pas obligatoire d'une cité à l'autre[6]. » — Les Romains, dit Montesquieu, abusaient de la subtilité des termes de leur langue. Ils détruisirent Carthage, disant qu'ils avaient promis de conserver la cité, mais non pas la ville. On sait comment les Étoliens, qui s'étaient abandonnés à leur foi, furent trompés. Les Romains prétendirent que la signification de ces mots « s'abandonner à la foi d'un ennemi », comportait la perte de toutes sortes de biens, des personnes, des villes, des temples, des sépultures[7]. »

1. Tite-Live, I, 32. — Pline, XXII, 2, 5. — Thucydide, I, 29.
2. Hérodote, IX, 9.
3. Macrobe, *Saturnales*, III, 9.
4. Tite-Live, I, 38. — Diodore, IV, 5.
5. Plutarque, *Vie d'Agésilas*, 23.
6. *Ibid.*, 25.
7. Montesquieu, *Considérations*, VI.

Il n'y avait qu'un droit, reconnu par tous : le droit du plus fort.

* * *

Les philosophes essayèrent de glisser un peu d'humanité dans ce principe draconien. Platon écrit dans sa *République* : « Dans la guerre, les Grecs épargneront les Grecs; ils n'emmèneront aucun Grec en esclavage, ils ne dévasteront pas les territoires, ils n'incendieront pas les maisons, ils se contenteront d'enlever les grains et les fruits de l'année[1]. » Mais il réclame l'enrôlement des femmes et autorise les pires violences contre les barbares[2].

Aristote s'élève contre la manie des conquêtes : « Si l'on veut y réfléchir, dit-il, il paraîtra bien étrange, que le fait d'un homme habile dans la science du gouvernement soit de chercher les moyens de soumettre et de dominer les peuples voisins, avec ou sans leur consentement. Or il est illégitime d'usurper la domination par tous les moyens justes et injustes[3]. »

Il critique sévèrement la constitution de Lacédémone, qui met au premier rang des vertus, le courage militaire. « Il est clair qu'il y a des biens plus grands que ceux qu'on se procure à la guerre, qu'il faut en préférer la jouissance à celles que donnent les vertus militaires, et lui donner la préférence uniquement pour elle-même[4]. »

Aussi demande-t-il au législateur d'organiser l'État en vue de la paix. « Le législateur, écrit-il, doit s'appliquer à rédiger les règlements de guerre et les autres parties de la législation en vue du repos et de la paix[5] ».

Mais il réclame pour son pays une armée et une marine qui « sachent sur terre et sur mer inspirer des craintes sérieuses à ses voisins[6]. »

1. Platon, *République*, v, 11-15.
2. *Ibid.*, *Lois*, vi. Cf. *Rép.*, v, 8.
3. Aristote, *Politique*, iv; 11, 7.
4. *Ibid.*, iv, 13, 20.
5. Aristote, *Politique*, IV, xiii, 15.
6. *Ibid.*, v, 6.

Cicéron, lui, n'hésite pas à donner à la diplomatie la préférence sur la force[1]. Il ne faut se rallier à la violence, dit-il, qu'après la faillite du raisonnement, et à condition, d'ailleurs, d'avoir la justice pour but. « Il n'y a de guerre légitime, en effet, que celle que l'on fait, soit pour recouvrer une chose usurpée, soit après en avoir formulé les motifs et transmis la déclaration officielle[2]. ...On commet souvent des injustices en se tenant trop près de la loi, en l'interprétant avec une apparence de scrupule, mais avec malignité. De là, le proverbe : *Summum jus, summa injuria.* Plusieurs injustices de ce genre ont été commises par des hommes publics. Telle fut celle de ce général[3] qui, après avoir fait une trêve de trente jours avec l'ennemi, ravageait la campagne pendant la nuit, sous prétexte que la trêve n'était que pour les jours et non pour les nuits. Il ne faut pas approuver davantage, parmi nos Romains, Q. Fabius Labéon, s'il est vrai qu'ayant été envoyé en qualité d'arbitre par le Sénat aux habitants de Nole et de Naples, pour fixer leurs limites respectives, ...leur assigna les limites qu'ils s'étaient données eux-mêmes, et adjugea le reste au peuple romain. Certes, c'est là tromper et non juger[4]. »

Cicéron admet encore les représailles, mais il en corrige la cruauté par des conseils de clémence. « On doit non seulement, écrit-il, protéger ceux qu'on a soumis par la force, mais épargner, la brèche faite, les assiégés qui mettent bas les armes et se rendent à merci[5]. »

Il exige enfin qu'on exécute les traités selon l'esprit beaucoup plus que selon la lettre[6], et qu'on reste fidèle aux alliances[7].

Ce sont là des théories aussi sages qu'inédites. C'est un hon-

1. *De Officiis*, I, 11.
2. *Ibid.*
3. Cléomène, de Lacédémone.
4. *De Officiis*, I, 10.
5. *Ibid.*, I, 11.
6. *Ibid.*, I, 10.
7. *De Republica*, IV, passage conservé par saint Augustin. *De Civitate Dei*, XXII, 6.

neur pour Cicéron de les avoir formulées. Malheureusement il ne les applique pas à sa patrie. Il approuve toutes les guerres qu'elle a engagées, même les plus inutiles et les plus iniques. Il n'a qu'un mot de blâme, en passant, pour la destruction de Corinthe[1]. Et encore s'ingénie-t-il à en donner une explication favorable aux armées romaines.

*
* *

Chez les Hébreux, plus encore que chez les autres peuples, la guerre fut liée à la religion. Jéhovah était leur chef militaire. Quand ils voulaient parler de sa puissance, ils l'appelaient le Dieu des armées. C'est lui qui ordonne à Moïse d'ouvrir les hostilités, lui enseigne la tactique à suivre, et mène à la victoire ses soldats[2]. C'est lui qui, plus tard, au temps des Juges, suscite des sauveurs à son peuple et leur donne les moyens de libérer le territoire envahi[3]. C'est lui qui, sous la monarchie, permet aux rois d'entreprendre sans autorisation une guerre défensive[4], mais exige qu'on s'en rapporte à sa décision pour engager des opérations offensives[5]. Il délègue un prophète pour donner l'ordre d'aller en avant ou de refuser le combat[6]. La guerre finie, il intervient pour régler le sort des vaincus[7]. Après l'exil, et quand tout semble perdu pour Israël, le rêve messianique de la nation se concentre sur le libérateur qui doit venir. Et, dans l'esprit de tous, ce libérateur divin est un soldat.

*
* *

Il faut arriver au Christianisme pour entendre de vraies paroles de fraternité et de paix. « Aimez-vous les uns les autres. »

1. *De Officiis*, I, 11.
2. Exode, *passim*.
3. *Jud.*, XVII, 6; XVIII, 1, 31; XXI, 24. Cf. II, *Esdras*, XI, 27.
4. *I Reg.*, XI, 7.
5. *I Reg.*, XIV, 37; *II Reg.*, V, 19, 23.
6. *III Reg.*, XII, 24; *I Reg.*, XV, 3-6; *II Reg.*, III, 18-19.
7. *I Reg.*, XV, 3-33.

« Aimez jusqu'à vos ennemis ». « Bienheureux les pacifiques parce qu'ils posséderont la terre. »

Ces simples mots en disent plus long contre la guerre, que les plus violentes déclamations. Ils ne la proscrivent pas; mais ils visent à créer un état d'âme qui la supprime.

Cet état d'âme fut à peu près général chez les chrétiens des trois premiers siècles. « Il ne convient pas, écrit Tertullien, de mêler l'étendard du Christ aux enseignes des démons, de camper à la fois dans la lumière et dans les ténèbres, d'engager sa foi à Dieu et à César. Sera-t-il donc permis de tirer le glaive, malgré la parole du Christ déclarant que qui se sert de l'épée périra par l'épée? Les fils de la Paix peuvent-ils combattre alors qu'il ne leur est même pas permis de plaider[1]? » Il va même jusqu'à écrire tout un ouvrage, le *de Corona*, contre l'armée. — « Il n'est pas permis au juste de combattre, s'écrie Lactance; il ne connaît qu'un combat : la Justice[2] ». — Paulin de Nole fait moins de phrases, mais avec sa conviction douce et têtue de mystique, il félicite Victricius d'avoir jeté son baudrier[3]; et l'on sait que saint Martin, à la veille d'une bataille, se présenta à l'Empereur pour lui dire : « Je suis soldat du Christ, il ne m'est pas permis de tirer l'épée[4]. »

Ce sont là, il est vrai, paroles et actes de francs-tireurs. La masse des chrétiens répugnait aux conflits sanglants, mais les nécessités de l'apostolat la rendaient, de jour en jour, plus accommodante. L'Empire était une monarchie militaire. Si on voulait le conquérir un jour, il ne fallait pas trop bouder l'armée. Aussi l'Église fit-elle taire — ce fut certainement son plus grand sacrifice — ses préventions contre la guerre. Pouvait-elle agir autrement? Les légions étaient peuplées de chrétiens.

« Plus que tous les autres hommes, écrit saint Justin, nous sommes vos auxiliaires et vos alliés pour assurer la paix[5] ».

1. Tertullien, *de Idol.*, 19. Cf. *de Corona*, 11.
2. Lactance, *Institut. div.*, VI, 20, 16.
3. Saint Paulin de Nole, *Epistola* XVIII, 7.
4. Sulp. Sévère, *Vita. S. Martini*, IV.
5. Justin., *I Apolog.*, 39, 1-3.

— « Tu as du goût pour la navigation, raisonne Clément d'Alexandrie, navigue, mais invoque le Céleste pilote. La foi chrétienne t'a saisi dans le métier des armes, obéis au capitaine qui t'ordonne des choses justes[1]. »

Origène, argumentant contre Celse, admet la guerre défensive[2]. A Nisibe, l'évêque Jacques et le diacre Ephrem sont l'âme de la défense contre les assauts du roi Sapor[3]. Les « Constitutions apostoliques » prescrivent que le soldat qui se présente au Baptême sera instruit qu'il ne doit faire du tort à personne et se contenter de sa solde[4]. « Nos pères, écrit saint Basile, n'ont pas compté comme assassinats les meurtres commis à la guerre[5]. » — « Tuer n'est pas permis, précise saint Athanase, pourtant à la guerre supprimer ses ennemis est légitime et digne de louange[6]. » Saint Ambroise met le courage guerrier au rang des vertus civiques, et bénit les entreprises militaires de Gratien, de Valentinien et de Théodose. Depuis quelque temps, d'ailleurs, le Concile d'Arles avait fixé la doctrine officielle, en punissant de peines canoniques les déserteurs[7].

II

Saint Augustin trouva cette doctrine établie, et professée partout, quand il monta sur le siège d'Hippone. L'Église, de plus en plus solidaire de l'État, et menacée autant que lui par l'invasion, met son espoir dans les promesses de Dieu et dans la force des armes. Les soldats lui paraissent aussi nécessaires pour la défense de sa liberté, que les Apôtres pour la conservation de sa foi. N'attendons pas d'Augustin, malgré la douceur de son caractère et son horreur instinctive du sang, qu'il se

1. Clément d'Alexandrie, *Ad gentes*, x, 100.
2. Origène, *Contre Celse*, VIII, 73.
3. Théodoret, II, 30. — Ammien Marcellin, XXV, 8, 9.
4. *Constitutions apostoliques*, VIII, 32, 10; édit. Funck, 1905, p. 536.
5. Saint Basile, *Epist.* 188, 13.
6. Athanase, *Epistol. ad Amunem.*; P. G., XXVI, 1173.
7. Mansi, II, p. 471.

dresse contre l'opinion officielle. Préconiser la paix à tout prix, eût été à ses yeux une véritable trahison.

A un moment de sa vie, toutefois, il a écrit contre la guerre les pages les plus véhémentes et les plus passionnées. Il la présente comme un crime sans nom, une horreur infernale, une ignominie purement diabolique.

« Dans les guerres puniques, écrit-il, combien de petits royaumes ont été détruits! Combien de villes grandes et célèbres ont été broyées, frappées, anéanties! Et partout, combien de régions et de terres ont été dévastées! Combien la guerre a consommé d'hommes, soldats armés ou peuples sans armes!... Si l'on a restauré alors les jeux infernaux, c'est que les Enfers, enrichis par tant de morts, prenaient plaisir à ces jeux, et les malheureux hommes, par leurs guerres furieuses, leurs haines sanglantes et les alternatives de leurs victoires funèbres, semblaient célébrer les grands jeux des démons et préparer les gras banquets de l'Enfer[1]. » Il faudrait vraiment n'avoir plus rien d'humain pour ne pas s'insurger contre de pareilles abominations.

« Ces maux si grands, si horribles, si cruels, quiconque les considère avec douleur doit en avouer la misère; mais quiconque les supporte ou y songe sans douleur et se croit heureux, est d'autant plus misérable qu'il a perdu tout sentiment humain[2]. »

Rien ne trouve grâce devant l'indignation d'Augustin. On dit : « Mais il y a des guerres justes! — Comme si le sage, riposte-t-il, s'il se souvient qu'il est un homme, ne devait pas s'affliger d'autant plus de cette nécessité des guerres justes. Si elles n'étaient pas justes, en effet, il n'aurait pas à les faire. C'est l'injustice de ses adversaires qui impose au sage des guerres justes; et cette injustice devrait être déplorée par l'homme, alors même qu'il n'en naîtrait aucune nécessité de guerre[3]. » On dit encore : « Mais l'objet de la guerre est la

1. *De Civitate Dei*, III, 18; P. L., XLI, 98.
2. *Ibid.*, XIX, 7; P. L., XLI, 634.
3. *Ibid.*

paix, et la paix n'est-elle pas le meilleur des biens? — Oui, répond-il, et meilleur que vous ne croyez. Mais alors pourquoi le perdre si souvent dans de criminels attentats et ne le racheter qu'avec des cadavres. » « Ah ! pourquoi ne pas jouir tout de suite de la paix!... Pourquoi toutes ces guerres lamentables, véritables brigandages, même quand elles sont justes à l'origine[1]. »

On dit enfin : Mais la gloire militaire est la plus belle parure d'une nation. « Qu'on ne me dise pas, s'écrie-t-il, il est grand celui-là ou celui-ci parce qu'il a combattu tel ou tel, et qu'il a été vainqueur. Les gladiateurs combattent aussi; eux aussi triomphent et leur férocité remporte aussi des couronnes. A mon avis, il vaut mieux s'exposer au châtiment par la plus complète inertie, que de chercher la gloire les armes à la main. Et pourtant, si dans l'arène un père et un fils s'avançaient comme gladiateurs pour combattre l'un contre l'autre, qui supporterait ce spectacle? qui ne s'empresserait de le repousser? Pourquoi donc la gloire est-elle attachée à ces combats? Est-ce parce qu'ici il n'y a pas d'arène et que le vaste champ de bataille, au lieu des cadavres de deux gladiateurs, est jonché d'une multitude de morts? Est-ce parce qu'au lieu d'amphithéâtre, ces combats ont pour spectateur l'univers entier[2]? »

On ne saurait être plus dur. C'est que les temps l'étaient aussi. Rome venait d'être prise, et ce désastre qui consternait tout le monde, plongeait les païens dans le désespoir. La capitale du monde romain, restait toujours à leurs yeux le symbole vivant de leurs gloires nationales. Ils la croyaient invincible et éternelle; la savoir aux mains des barbares exaspérait au fond de leur âme ce patriotisme latent, qui semblait presque éteint depuis trois siècles, et que brusquement le malheur rallumait. Ah! ces mœurs antiques, où sont-elles? Où sont ces dieux protecteurs qui nous ont sauvés des Gaulois

1. *De Civitate Dei*, IV, 6, 15; P. L., XLI, 115.
2. *Ibid.*, III, 14; P. L., XLI, 90.

et d'Annibal? On a éteint le feu de leurs sacrifices; on les a proscrits et chassés; et pourquoi? Pour installer à leur place un Dieu discret et timide, qui, à force de prêcher la paix et le pardon, a amolli les âmes et désarmé la Patrie. Quand tout le monde souffre et pleure, où est-il ce Dieu? Que fait-il? Il se cache dans les églises, attendant terrifié que les barbares viennent briser ses autels. Laissons-l'y, et redressons nos temples. Rappelons nos dieux. Ils savent faire la guerre, eux. Ils ramèneront la victoire sous nos étendards.

Saint Augustin fut ému, au delà de toute expression, de ces malédictions et de ces blasphèmes. Ils atteignaient en lui le point le plus sensible de son cœur, celui où son patriotisme meurtri et sa foi de chrétien souffraient ensemble. Il ne put s'empêcher de crier sa colère et sa douleur. Il prit la plume, et d'une main nerveuse, qui tremble visiblement d'indignation, il flagella ses calomniateurs. Il avait gardé du Manichéisme une conception antithétique du monde. Il s'appliqua, dans des pages vengeresses, à opposer les méfaits de l'esprit du Mal aux bienfaits de l'esprit du Bien, Or, crie-t-il aux païens, le plus terrible de ces méfaits, c'est la guerre, telle que vous l'avez toujours faite. Cruauté, sauvagerie, monstruosités de toutes sortes, rien n'y a manqué. Et vous ne vous trompez pas en vous couvrant sans cesse de vos dieux. Car ils sont les vrais responsables de ces abominations. Votre guerre ininterrompue, qui a fait l'Empire avec les ruines sanglantes des autres peuples, n'est qu'une guerre de démons.

On conçoit que vue sous cet angle, la guerre apparaisse à saint Augustin comme un tissu de crimes et d'horreurs. Mais qu'on y prenne garde. C'est une thèse de combat qu'il construit. Tout : arguments, allusions, jugements, y est incisif et tranchant. Il n'a qu'un but : briser sans pitié les objections de ses adversaires et écraser le paganisme sous le poids de ses propres accusations. Mais que la polémique s'apaise, que la colère tombe, que l'adversaire désemparé ne calomnie plus le christianisme, la discussion aussitôt remplace l'invective. Le théologien reparaît, un peu ému encore des coups qu'il vient

de porter, et, dans le même livre qui maudit la guerre, il retrouve spontanément les mêmes formules modérées qui constituaient depuis vingt ans sa doctrine sur l'usage de la force armée.

III

Cette doctrine, que l'Église devait un jour prendre à son compte, s'est faite peu à peu et par fragments, au cours de polémiques délicates où le christianisme était pris à partie par deux catégories d'adversaires : les Manichéens qui l'accusaient de favoriser la guerre, et les Païens qui lui reprochaient de l'interdire.

* * *

Nous en trouvons le premier élément dans le *de Libero arbitrio*. Augustin discute avec Evodius sur l'homicide, et essaie de préciser les cas où il est permis.

« Le soldat, dit-il, qui tue l'ennemi, comme le juge et le bourreau qui exécutent un criminel, ne me paraissent pas pécher, parce que, ce faisant, ils obéissent à la loi... Or rien n'est plus juste qu'une loi portée pour la défense du peuple... et qui pour sauvegarder des intérêts supérieurs, donne licence à de moindres désordres. Et en effet le meurtre de celui qui attente à la vie d'autrui, n'est pas chose aussi grave que le meurtre de celui qui défend sa propre vie. Le soldat en tuant l'ennemi n'est que le ministre de la loi. Il peut donc facilement remplir sans passion son ministère, défendre ses concitoyens et repousser la force par la force[1]. »

De ce texte, où Augustin s'élève d'un cas de conscience à la question plus générale du droit de guerre, trois idées se détachent : Le soldat a le droit de tuer, parce qu'il n'agit pas de lui-même, mais comme ministre de la loi; cette loi qui lui ordonne de frapper l'ennemi est juste entre toutes puisqu'elle a

1 *De Libero arbitrio*, I, v, 11; P. L., XXXII, 1227.

pour but de repousser par la force une attaque injustifiée; la guerre est donc légitime, parce qu'elle est souvent le seul moyen de « défendre le peuple ». Il est seulement malheureux qu'elle soit nécessaire, car le fait de tuer est toujours un désordre; il n'a évidemment pour excuse que d'empêcher un désordre plus grand.

Ces idées n'ont rien de bien original. Saint Augustin les expose en passant, à la façon d'un théorème indiscutable, pour appuyer d'un exemple concret sa théorie sur le meurtre. Elles font si bien corps, dans son esprit, avec cette théorie, que par deux fois, dans le *de Civitate Dei*[1], et toujours à l'occasion du même problème moral, il les développera en des termes presque identiques.

« Celui-là n'est pas homicide qui tue pour obéir à une autorité légitime. Il n'est que comme le glaive servant d'instrument à ceux qui le brandissent. Aussi ils n'ont pas violé ce précepte : « Tu ne tueras point, » ceux qui ont entrepris des guerres sur l'ordre de Dieu, ou qui, revêtus de la puissance publique, ont suivant les lois, c'est-à-dire suivant les règles d'une raison éclairée par la justice, puni de mort les scélérats. »

* * *

Saint Augustin attendra douze ans pour aborder directement la question de la guerre, et l'annexer à la doctrine théologique qu'il est en train d'établir.

Un Manichéen de marque, Faustus, qu'Augustin connaissait intimement pour avoir maintes fois discuté avec lui au temps où il partageait ses erreurs, venait de publier un grand ouvrage contre l'Ancien Testament. On prétend, y disait-il en substance, que l'Ancien Testament est d'inspiration divine. Il y a mille preuves du contraire. Mais il y en a une qui est péremptoire : cette longue suite de guerres et d'atrocités qui y sont présentées comme l'œuvre de Dieu. Dieu les aurait inspirées,

1. *De Civitate Dei*, I, 21; P. L., XLI, 35; cf. I, 26; P. L., XLI, 39.

dirigées, réglementées. Quelle aberration ! Comme si Dieu pouvait prêter la main à un crime ! et y a-t-il crime plus grand que la guerre ? Qu'on ne nous parle donc plus de l'*Heptateuque* et des autres livres prétendus sacrés. Ils ne sont qu'un tissu de mensonges et de sacrilèges. Et le christianisme se condamne lui-même en y cherchant les sources de sa doctrine. Que ne se contente-t-il de l'Évangile ? Il y verrait que toute violence est interdite, que le pardon des injures est la grande loi, et que l'épée doit être remplacée par la Croix.

Faustus était un homme doux, au parler agréable, et « gazouillant les mêmes contes que ses confrères », mais avec un charme tout particulier. Il avait du mouvement et de la vivacité dans ses discours ; son langage se moulait comme un vêtement sur sa pensée ; il était d'esprit droit et de cœur généreux[1]. Saint Augustin fit à ces « contes élégamment gazouillés » l'honneur d'un long examen. Le manichéisme restait une force malgré les lois qui le pourchassaient. Le grand air de science de sa doctrine ne manquait pas de séduction sur les esprits. Il fallait, une fois pour toutes, enrayer sa propagande ; et puisqu'il s'attaquait à l'Ancien Testament pour mieux ruiner le Nouveau, détruire, l'une après l'autre et sans merci, toutes ses objections. La foi trop souvent branlante des chrétiens en serait fortifiée. Défendre d'autre part l'Écriture, après l'avoir tant calomniée dans sa jeunesse, était pour Augustin une occasion chère à son cœur de lui faire réparation. Il ne la laissa pas échapper, et répondit question par question, argument par argument, aux difficultés de Faustus.

Arrivé à l'argument de la guerre, il l'aborde de front, l'analyse, le disloque, en montre l'inanité, et comme s'il sentait qu'il sera obligé plus tard d'exposer à des adversaires plus dangereux une doctrine précise et sûre, il en pose hardiment les principes.

La guerre est un crime, prétend Faustus. Rien n'est moins sûr. C'est un fait malheureux, et, de ce chef, peu désirable ;

1. *Confessions*, v, 6 ; P. L., xxxii, 710.

mais à tout prendre, pas plus malheureux certainement que la mort. Qu'on meure de la fièvre ou d'un coup de javelot, c'est tout comme. Il n'y a de différence, et encore, que dans la soudaineté et l'imprévu. « Que trouve-t-il à blâmer dans la guerre? Est-ce parce qu'on y tue des hommes qui doivent mourir un jour, pour en soumettre d'autres qui doivent ensuite vivre dans la paix? Faire à la guerre de semblables reproches serait le propre d'hommes pusillanimes et non point d'hommes religieux[1]. » Elle n'est, après tout, qu'une manière de mourir, plus triste, peut-être, mais aussi plus glorieuse que d'autres, et l'on sait bien qu'une âme religieuse ne voit rien d'effrayant ni d'horrible dans la mort. S'il y a quelque chose de criminel dans la guerre, ce n'est pas le fait de l'engager, mais la manière de la conduire : « le désir de maltraiter l'ennemi, la cruauté dans la vengeance, une âme implacable ennemie de la paix, la fureur des représailles, la passion de la domination, et tous autres sentiments semblables..., voilà ce qu'il faut blâmer dans la guerre[2] ».

Mais ces crimes-là sont le fait de l'homme et ne doivent être imputés qu'à lui. Il transforme un règlement de compte en une ruée formidable d'appétits. C'est fausser par là la notion de la guerre, c'est en vicier la nature, c'est la charger de forfaits qui portent son nom, mais qui ne sont pas siens. Il serait aussi injuste de les lui reprocher que criminel de les attribuer à Dieu. C'est pourtant ce que fait Faustus. Soit confusion, soit équivoque, soit ignorance, le tout à la fois, sans doute, il met les crimes de l'homme au compte de Jéhovah et s'en autorise pour le nier.

Mais, reprend Faustus, le grand crime de la guerre c'est d'exister. Que ce crime soit machiné par l'esprit du mal, je l'accorde. Que les hommes le commettent et en accentuent la gravité, j'y souscris. Mais que l'esprit du Bien, celui que vous appelez Dieu, y collabore un seul instant, c'est inimaginable.

1. *Contra Faustum*, XXII, 74; P. L., XLII, 447.
2. *Ibid.*, XXII, 75; P. L., XLII, 448.

Vos saints Livres l'affirment cependant, quand ils prétendent que Moïse a livré combat sur l'ordre formel de Jéhovah.

Saint Augustin ne fuit pas l'objection. Il sent qu'elle est le cœur du débat. Vous reprochez la guerre à Dieu, répond-il. Êtes-vous bien sûr qu'il l'ait créée? Vous ignorez donc alors que « l'ordre naturel, celui que la loi éternelle de Dieu a imposé au monde, c'est la paix[1] ». Si l'homme s'était soumis à cette loi et avait respecté cet ordre, il n'y aurait jamais eu de guerre. Malheureusement, « il a aimé pour elles-mêmes des choses qui ont une autre fin, et désiré pour une autre fin des choses qu'on ne doit aimer que pour elles-mêmes; et en agissant ainsi il a troublé autant qu'il était en lui l'ordre de la nature, que la loi éternelle prescrit d'observer ». Or, cet ordre ne souffre pas d'être troublé. Le monde vit d'harmonie et d'équilibre. Si l'équilibre se rompt, il faut de toute nécessité le rétablir. La nature et la justice l'exigent. Que ce rétablissement ne puisse se faire sans opération douloureuse, hélas! ce n'est que trop certain. Remettre l'humanité dans sa voie, « réprimer son orgueil, corriger ses passions », ne va pas sans grincement ni violence. Mais à qui la faute? à Dieu? allons donc! Dieu doit à sa loi de la faire observer. Sa raison, sa sagesse, sa justice ne peuvent tolérer le désordre dans l'univers. Et si, par le fait des passions humaines, le désordre se produit, Dieu prend aussitôt des mesures pour l'enrayer. Ces mesures qui tiennent du remède et du châtiment portent le nom de guerre. Mais à qui sont-elles imputables? Au coupable qui les mérite ou au juge qui les prend? Il est clair que c'est au coupable. « Dans tout ce dont l'infirmité humaine a horreur, dans tout ce qu'elle appréhende, il n'y a que l'iniquité qui est justement condamnée. Le reste est le tribut de la nature et la conséquence des fautes[2]. »

La guerre n'est donc pas autre chose qu'une mesure de police et d'hygiène, prise par le Juge souverain, pour rétablir

1. *Contra Faustum*, XXII, 78; P. L., XLII, 450-451.
2. *Ibid.*, XXII, 78; P. L., XLII, 450-451.

l'ordre dans le monde, et ramener les peuples à l'observation de la loi. Il l'a prise et communiquée directement au peuple hébreu, parce qu'il en était le chef exclusif. « On ne s'étonnera point des guerres faites par Moïse; on n'en aura point horreur attendu qu'en cela il n'a fait que suivre les ordres de Dieu. Il n'a point cédé à la cruauté, mais à l'obéissance. Quant à Dieu, en donnant de tels ordres, il n'était pas cruel; il ne faisait que traiter les hommes comme ils le méritaient[1]. » Il la prend et la communique aux autres peuples par l'organe des autorités légitimes : « Pour punir ces excès avec justice, il faut que les hommes de bien, eux-mêmes, entreprennent de faire la guerre... sur l'ordre d'un gouvernement légitime, parce que l'ordre même des choses les acculе à cette nécessité ... la volonté désordonnée des créatures étant contenue par l'ordre établi par la loi divine[2]. »

La thèse esquissée dans le *de Libero arbitrio* commence à se dessiner à grands traits. La guerre n'est pas seulement légitime comme mesure de défense; elle l'est comme sanction pénale. Le soldat n'est pas seulement le ministre de la loi humaine; il est le ministre, conscient ou non, de la loi divine. La loi humaine peut se tromper, en ordonnant par exemple une guerre injuste. La loi divine ne se trompe pas. Elle sanctionne toutes choses avec une rigoureuse équité. Vues du côté de l'homme, certaines guerres paraissent criminelles, et semblent ainsi donner une couleur d'injustice à la sanction divine. Vues du côté de Dieu, ces guerres renferment une justice mystérieuse et cachée. Dieu lit dans l'âme des nations. Il y voit des tares et des crimes qui échappent à l'œil de l'homme. Il les juge et les punit, conformément aux lois infaillibles de sa sagesse.

Saint Augustin écarte d'ailleurs pour l'instant cette distinction des guerres justes et injustes. « Il y a, certes, dit-il, des guerres justes et des guerres injustes. Mais il serait trop long de discuter les choses à ce point de vue; d'ailleurs ce n'est pas

1. *Contra Faustum*, 74; P. L., XLII, 447.
2. *Ibid.*

nécessaire[1]. » Il lui suffit, en effet, de montrer que toutes les guerres, sans exception, sont déchaînées sur l'ordre et avec la permission de Dieu « soit pour effrayer, soit pour subjuguer, soit pour anéantir l'orgueil[2] ».

Cette démonstration montre la lourde erreur que commet Faustus, en opposant le Nouveau Testament à l'Ancien. Dieu ne change pas; ni l'ordre établi dans la nature, ni la justice éternelle. Seul l'homme peut changer; et c'est à cette transformation que s'est attaché le Christ. Il ne sait que trop que les germes de guerre naissent et se développent dans le cœur humain. Aussi s'applique-t-il à le désarmer. Mais comme il connaît notre faiblesse, et les brusques retours des passions dans les cœurs les mieux pacifiés, il se garde bien de désarmer les soldats. Voyez comme son Précurseur parle aux légionnaires, et écoutez son jugement sur le Centurion[3]. Il ne lui demande pas de renoncer à sa carrière. Il loue sa foi, et espère bien que la vie militaire ne sera pas un obstacle à sa sainteté. Il n'a rien dit de la guerre, il est vrai; ni pour, ni contre. Il ne perd aucune occasion de recommander la paix aux hommes. Mais il rappelle qu'il n'y a pas de paix sans justice, et que, malgré la charité, la justice de Dieu suit toujours son cours.

*
* *

Saint Augustin reprend ce point de vue, en l'élargissant, dans une lettre au secrétaire impérial Marcellinus. Ce haut fonctionnaire lui avait transmis les objections d'un groupe de jeunes païens contre le christianisme. Ces jeunes gens avaient lu l'Évangile « et y avaient découvert toutes sortes de difficultés sur certains mystères ». Mais ce qui les avait le plus frappés, c'est la doctrine de paix qui en était le fond et constituait le pire des dangers pour la sécurité de l'État. « Ne rendre le mal pour le mal à personne, frappé sur une joue tendre l'autre, donner

1. *Contra Faustum*, XXII, 74; P. L., XLII, 447.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

son manteau à celui qui veut vous voler votre tunique..... leur paraît contraire aux mœurs d'un État..... En effet, remarquent-ils, qui se laisserait enlever quelque chose par un ennemi? qui, selon les drois de la guerre, ne rendrait pas le mal pour le mal à celui qui ravagerait une province romaine[1]? » La personne de saint Augustin était d'ailleurs visée par cette objection. La conversation entre ces jeunes gens, ajoutait Marcellinus, « avait eu lieu en présence du plus riche et du principal habitant d'Hippone, qui, avec des airs d'adulation louait ironiquement votre Sainteté, et prétendait que, vous ayant interrogé sur les mêmes sujets, il n'avait été nullement satisfait de vos réponses[2]. » ... « Votre Béatitude, conclut-il, daignera donc reconnaître avec moi la nécessité de répondre pleinement et avec soin à toutes ces questions, car la réponse si vivement attendue de votre Sainteté, passera sans doute entre les mains de bien des gens[3]. »

Saint Augustin répondit avec la plénitude et la sérénité d'une pensée sûre d'elle-même. Quatorze ans s'étaient écoulés depuis sa polémique avec Faustus. Il a eu le temps de mûrir ses idées d'alors. Aussi les présente-t-il, non plus comme des arguments de controverse, mais comme une doctrine officielle.

Il oppose dans un court parallèle, l'État chrétien à l'État païen, compare leurs méthodes de gouvernement et leurs garanties de sécurité, et s'élève avec force contre ce Pacifisme outrancier qu'on prétend découvrir dans l'Évangile.

Le christianisme enseigne le pardon des injures; c'est vrai, et il s'en glorifie, parce que ce pardon au lieu d'être, comme on l'en accuse, une abdication politique et une faiblesse sociale, compte parmi les plus grandes forces de l'État. A-t-il besoin, lui, Augustin, de le démontrer? Il a pour autorité, deux écrivains, qu'aucun païen ne saurait récuser : Cicéron et Salluste. « Demandons-leur plutôt comment ces Romains qui aimaient

1. *Epistola* 136, 2; P. L., XXXIII, 515.
2. *Ibid.* 136, 3; P. L., XXXIII, 515.
3. *Ibid.*

mieux pardonner une injure que la venger (Salluste, *Conjuration de Catilina*) ont pu gouverner et agrandir la République, qu'ils ont rendue si grande et si opulente, de pauvre et de petite qu'elle était. Qu'on nous réponde comment Cicéron, voulant louer les mœurs de César alors chef de l'État, disait « qu'il ne savait oublier que les injures » (*Pro Ligario*)[1]. Seulement, dans cet ordre de choses comme dans tant d'autres, on accepte les témoignages des auteurs profanes, on s'en pare comme d'autant de gloires nationales, on en fait les plus beaux fleurons du patriotisme, et on récuse la parole de Dieu, on sourit entre gens d'esprit de « sa naïveté » et « on accuse la religion d'être ennemie de l'État[2] ». Est-ce juste?

Si encore on essayait de la comprendre, cette parole! On s'acharne contre la lettre et on se garde bien d'en pénétrer l'esprit. « Joue », « Manteau » on prend ces termes dans leur sens matériel, on refuse d'y voir de simples images, et de dégager de leurs syllabes symboliques, la pensée qui y est cachée. « Il est clair, cependant, que ces préceptes du Christ, tendent plus à la préparation intérieure du cœur qu'à toute action extérieure, c'est-à-dire à entretenir la vertu de patience au fond de notre âme, et à ne laisser paraître au dehors que ce que nous croyons pouvoir être utile à qui nous voulons le bien[3]. » Voilà le sens exact du pardon des injures. Qu'y trouve-t-on à redire? C'est un acte intérieur à double fin : il éteint la colère au fond de notre cœur, et c'est un grand bien pour nous; il amène souvent notre ennemi au repentir, et c'est un grand bien pour lui.

Mais cet acte intérieur ne supprime pas notre action extérieure. S'il n'y a pas d'espoir que l'ennemi se repente, il faut arrêter sa malice, et par charité pour lui, pour l'empêcher de se rendre plus coupable, mettre un terme au mal qu'il nous cause. C'est ce qu'a fait le Christ. Au lieu de tendre l'autre joue à celui qui l'avait frappé, il l'empêche de recommencer pour

1. *Epistola* 138, 9; P. L., XXXIII, 528.
2. *Ibid.*, 138, 13; P. L., XXXIII, 530.
3. *Ibid.*

qu'il n'aggrave pas son injure[1]. C'est ce qu'a fait saint Paul, quand, frappé au visage, il dit au prince des prêtres « Le Seigneur vous frappera, muraille blanchie. Vous siégez selon la loi pour me juger, et contre la loi vous me frappez. » Il proteste violemment contre les coups et les arrêts, pour éviter au grand-prêtre d'accentuer son injustice[2]. Il devait pourtant écrire un jour que, de toutes les vertus, la plus grande c'est la charité.

Qu'on ne dise donc pas que le pardon des injures est une faiblesse. Il faut être fort pour savoir pardonner, plus fort que pour savoir punir. Car, si punir est conforme aux instincts de violence qui sommeillent au fond de nos âmes, pardonner exige une lutte toujours douloureuse, quelquefois héroïque contre nous-même. Ignore-t-on qu'on ne sait vraiment punir, c'est-à-dire avec discernement et justice, que si on s'est longtemps entraîné au pardon? Le châtiment même le plus sévère n'exclut pas une certaine humanité; et l'humanité ne consiste-t-elle pas à voir dans tout coupable, fût-il un ennemi, un homme, et à le traiter comme tel, durement puisque la justice l'exige, mais affectueusement car la charité l'ordonne? « La Bienveillance, explique Augustin, doit nous porter à ne jamais rendre le mal pour le mal. Il y a cependant des circonstances où il faut user d'une bienveillante dureté pour corriger malgré eux ceux dont on doit consulter les intérêts plus que la volonté... En corrigeant un fils même avec la plus grande rigueur, un père ne renonce pas à son amour paternel. Cependant, malgré sa répugnance et la peine qu'il éprouve, il ne recule pas devant la douleur qu'il peut causer à son fils, pour le guérir malgré lui. Si les Républiques de la terre observaient les préceptes chrétiens, les guerres elles-mêmes ne se feraient pas sans bienveillance. On prendrait les intérêts des vaincus, en les ramenant à la justice et à la piété; car la défaite est utile pour celui qui y perd l'occasion de faire le mal[3]. »

1. *Epistola* 138, 13; P. L., XXXIII, 530.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, 138, 14; P. L., XXXIII, 531.

Saint Augustin adoucit ici l'idée de la guerre-châtiment qu'il défendait contre Faustus. Le Dieu qui parlait à Moïse, dans les éclairs et le tonnerre, a pris figure humaine. Sa Justice s'est tempérée de douceur. Ce n'est plus le Maître au geste impératif, c'est le père au cœur miséricordieux. Il frappe toujours les nations coupables, mais comme un chef de famille frappe ses enfants. Les coups qu'il porte lui sont douloureux. Mais il ramène l'ordre et la paix dans la grande famille humaine. Il la sauve du déshonneur, de la décadence et de la ruine. N'est-ce pas là, sous des airs rigides, une grande preuve d'amour? « Lorsqu'il renverse ce qui soutient le vice et qu'il nous ôte le moyen de satisfaire à nos passions, c'est par miséricorde qu'il nous frappe[1]. »

Singulière façon d'aimer, dira-t-on, que de faire souffrir, pleurer, mourir des milliers de créatures humaines? Préférerait-on qu'il leur laissât l'impunité? Il le fait quelquefois, mais c'est pour rendre le châtiment plus terrible. Le plus sûr moyen qu'il ait, en effet, de signaler sa colère contre une nation, c'est de lui laisser donner libre cours, pendant les longues années d'une paix trompeuse, à ses erreurs et à ses désordres. Elle s'inflige, par là, une punition plus terrible que la guerre. Elle ne perd pas son sang, mais elle perd son âme. Elle se tue lentement, sûrement, sans aucun espoir de relèvement. C'est la plus pitoyable, la plus désespérante des destinées. « Rien, en effet, n'est plus malheureux que la prospérité des méchants; elle nourrit l'impunité et fortifie comme un ennemi intérieur la liberté de faire le mal[2]. » Cet ennemi intérieur est infiniment plus dangereux que l'autre. Il ronge les cités à leur racine et les abat pour toujours. Mieux vaut mille fois être appelé à l'Épreuve du sang. C'est le signe que Dieu n'est pas implacable et qu'avec la croix il nous offre la rédemption.

C'est pourquoi les jeunes amis de Marcellinus auraient bien

1. *Epistola* 138, 14; P. L., XXXIII, 531.
2. *Ibid.*

tort de juger le christianisme hostile à la guerre. Il ne l'aime pas, certes; il la désire moins encore; il fait l'impossible pour l'empêcher, en prêchant « l'union et la concorde », en combattant de toutes ses forces « la corruption des mœurs », en redressant sans relâche les consciences. Mais quand elle est nécessaire, il ne la proscrit pas. Il voit en elle un jugement de Dieu et laisse s'armer, pour la faire, tous ses enfants. « C'est dans un esprit de miséricorde, si c'était possible, que les hommes de bien devraient faire la guerre, pour réprimer la licence des mœurs et détruire les vices qu'un gouvernement équitable devrait extirper du sein de l'humanité[1]. »

*
* *

Or cette guerre nécessaire est arrivée. Il ne s'agit plus de Faustus et des guerres de l'Ancien Testament, ni de Marcellus, et des guerres théoriques jugées par le Nouveau. Il s'agit de la plus terrible, de la plus sanglante des invasions. Elle s'avance à pas forcés vers le Vieux-Monde. C'est à ses lueurs qu'Augustin va écrire désormais.

Nous avons vu avec quelle véhémence il flétrit dans les premiers livres du *de Civitate Dei* les calomnies des païens contre la carence guerrière du christianisme. Nous allons le voir constituer le lourd dossier des guerres romaines et compléter, au fur et à mesure de ses recherches, la doctrine déjà exposée.

Vue de haut, la guerre lui apparaît toujours et plus que jamais comme une mesure divine de répression. « Quand les royaumes de l'Orient eurent illustré le monde pendant de longs siècles, Dieu voulut susciter l'Empire d'Occident qui fut le plus fameux par sa grandeur et sa puissance. Et dans le dessein qu'il avait de châtier les crimes de plusieurs nations, il le remit entre les mains d'hommes qui, pour le seul motif de l'honneur, n'eurent d'autre désir que la gloire de leur patrie[2]. »

1. *Epistola* 138, 14; P. L., XXXIII, 531.
2. *De Civitate Dei*, V, 13; P. L., XLI, 158.

La destruction de Jérusalem n'a pas d'autre explication : « Les Romains n'ont pas compris que Dieu ne leur accordait pas comme un titre de gloire de faire souffrir, de prendre et de détruire cette ville, mais que leur impiété était la hache de Dieu. Ils ont été l'instrument d'un Dieu irrité et ne sont pas devenus le royaume d'un Dieu apaisé... Si l'ordre n'en était venu d'en haut, jamais la fureur des Gentils n'aurait pu infliger un tel désastre au peuple juif[1]. » L'invasion actuelle n'échappe pas à la règle. « Les Romains ne devraient-ils pas, s'ils avaient quelque raison, reconnaître dans les maux qu'ils ont soufferts des barbares la main de la Providence qui se sert souvent de la guerre pour punir et réprimer la corruption des mœurs chez les méchants, qui exerce par cette sorte d'affliction les âmes justes et fidèles, soit qu'étant ainsi éprouvées, elles passent à une vie meilleure, soit que Dieu les garde sur la terre pour l'accomplissement de ses desseins[2]. »

C'est peu de dire, d'ailleurs, que Dieu charge soit les Assyriens, soit les Romains, soit les barbares, de l'exécution de ses ordres. Il garde la haute main sur les événements, en déroule à son gré les péripéties, en détermine la durée, en arrête la fin. « Comme Dieu est le souverain arbitre de tout, et qu'il appartient à sa justice ou à sa miséricorde d'affliger ou de consoler les hommes, c'est de lui aussi que dépendent les temps des guerres. C'est lui qui permet que les unes finissent plus tôt, les autres plus tard[3]. »

Elles sont brèves ou longues, faciles ou dures, comme les peines portées par les juges d'ici-bas. C'est la justice qui en fixe l'étendue et en dose la sévérité. Quand elle a reçu satisfaction, ou que, sollicitée entre temps par la miséricorde, elle consent à atténuer sa rigueur, les hostilités s'arrêtent. Vainqueurs et vaincus pansent leurs blessures, et rentrent dans l'ordre, d'où ils n'auraient jamais dû sortir.

1. *Enarratio in Psalm.* 73, 8; P. L., XXXVI, 935.
2. *De Civitate Dei*, V, 2; P. L., XLI, 14.
3. *Ibid.*, V, 22; P. L., XLI, 168.

IV

Pourquoi donc en sortent-ils si souvent? Quelles sont les causes de cette folie sanguinaire qui fait s'entretuer les nations? Saint Augustin disait à Faustus qu'il fallait les chercher dans le cœur de l'homme. Il va maintenant les chercher dans le cœur des Romains.

Il en trouve de trois sortes : les causes politiques, les causes économiques, les causes morales.

L'analyse qu'il en fait déborde l'histoire de sa nation et enveloppe l'histoire de l'humanité.

*
* *

La première des causes politiques est la manie des conquêtes.

Il en est de certains peuples comme de certains hommes, ils se trouvent à l'étroit partout et ne cherchent qu'à arrondir leur domaine aux dépens de leurs voisins. Préoccupation maladive s'il en fût, car on constate que le succès l'exaspère au lieu de la calmer et la condamne à se tendre toujours et avec une fièvre grandissante vers de nouvelles annexions. Il arrive un moment où elle se transforme en folie et n'envisage rien de moins que la conquête du monde.

Tel fut le cas du peuple assyrien sous Ninus : « Ninus, roi d'Assyrie, fut le premier qui, poussé par l'ambition, déclara la guerre à ses voisins et les soumit tous jusqu'aux confins de la Lybie. Il affermit ensuite sa puissance par des conquêtes nouvelles... il dompta tous les peuples d'Orient. Or faire la guerre à ses voisins d'abord, pour atteindre ensuite ceux qui viennent après, écraser et dompter, pour la seule ambition de régner, des peuples complètement inoffensifs, qu'est-ce autre chose en vérité qu'un immense brigandage[1]? » Tel fut le cas

1. *De Civitate Dei*, IV, 6; P. L., XLI, 116-117.

du peuple macédonien sous Alexandre. « Ce monarque ayant demandé à un bandit de quel droit il infestait ainsi la mer, le bandit répondit : Mon droit sur ce point est celui que tu t'arroges toi-même sur l'univers entier[1]. » Tel est le cas du peuple romain. « Lorsqu'ils (les Romains) eurent conquis la liberté, l'amour de la gloire prit une telle place dans leurs cœurs, que la liberté seule leur parut peu de chose si l'empire du monde ne la suivait... De là vient que Virgile préféra aux arts exercés par les autres nations, la science de régner et de commander, de subjuguer et de dompter les peuples[2]. »

* * *

La seconde des causes politiques est l'exaltation hyperbolique du sentiment national.

Il y a des peuples qui se croient prédestinés. Leur race, leurs lois, leurs vertus, leur civilisation, leurs gloires leur paraissent si splendides et si exceptionnelles, qu'ils voudraient voir le monde entier les admirer à genoux. Leur orgueil se froisse à la moindre critique, se cabre au plus petit différend, se révolte devant la plus légère supériorité. Ils ont toujours les nerfs tendus, l'œil aux aguets, l'épée au poing, pour se deviner un ennemi, le chercher et l'abattre, ambitionnant moins son territoire que la satisfaction de l'avoir vaincu. « C'est pourtant, dit Augustin, un coupable désir que de souhaiter des ennemis qu'on puisse craindre ou qu'on puisse haïr pour se créer des motifs de les vaincre[3]. » Ce fut trop souvent, hélas! le désir de Rome. Jalouse, dès l'origine, de sa supériorité, elle n'a jamais supporté d'avoir une égale. C'est pourquoi elle a détruit Albe, sa sœur, et Carthage, sa rivale, et mis son plaisir à s'incorporer peuple sur peuple, pour leur imposer sa langue, son droit, sa culture, leur infuser son sang,

1. *De Civitate Dei*, IV, 4; P. L., XLI, 115.
2. *Ibid.*, V, 12; P. L., XLI, 154.
3. *Ibid.*, IV, 15; P. L., XLI, 124-125.

leur insuffler son âme, les appeler au grand et sublime honneur d'être Romains.

La troisième des causes politiques de la guerre est la préoccupation qu'ont certains gouvernements d'y chercher un dérivatif aux difficultés intérieures.

Il y a des peuples qui ne savent ni jouir de la paix ni profiter de la victoire. La tranquillité leur pèse, la sécurité les amollit, la douceur de vivre les énerve. Ils essaient de se détendre et de se distraire dans le luxe, le théâtre, les plaisirs. Vains efforts. Ou bien ils ne réussissent qu'à s'efféminer, ou bien ils dépensent ce qui leur reste d'ardeur belliqueuse à se découvrir des ennemis à l'intérieur et à leur chercher querelle. Et c'est dans des discussions violentes, des conflits sanglants, des guerres civiles qu'ils gaspillent leur bonheur. « La source de toutes ces misères, engendrées par l'extrême corruption des mœurs, découle elle-même de l'État prospère et de la sécurité de l'Empire. Aussi peut-on dire que Carthage dans sa ruine si prompte est bien plus funeste à ses ennemis qu'elle ne l'a jamais été par ses longues hostilités[1]. » Il n'y a qu'un moyen de refaire l'union et de redresser les volontés : la guerre. Ce fut la politique du Sénat romain. Pour dénouer les difficultés intérieures, il jeta les citoyens aux frontières. Il avait, d'ailleurs, de qui tenir. Un de ses plus grands rois, Tullus Hostilius, avait dès l'origine appliqué la même tactique et obtenu le même succès. « Après Numa, quels événements sous les autres rois? Les Albains sont provoqués à la guerre... Sans doute cette paix si longue sous Numa était devenue fastidieuse... Tullus voulait seulement réveiller l'ardeur des combats dans ses guerriers oisifs, dans ses troupes déshabituées du triomphe[2]. »

La quatrième cause politique de la guerre est l'ambition personnelle du chef.

Le pouvoir fascine toujours ses détenteurs. Ils y voient trop

1. *De Civitate Dei*, III, 21; P. L., XLI, 102-103.
2. *Ibid.*, III, 14; P. L., XLI, 90.

souvent le moyen de servir leur gloire. Et comme la gloire des armes est la plus séduisante de toutes, ils font naître les occasions de la conquérir. C'est ce qu'a fait César. Ses prédécesseurs lui avaient ouvert la voie. Il voulut, malgré sa jeunesse, dépasser les plus illustres; et sentant qu'une victoire éclatante lui mettrait l'Empire en main, il lança ses légions contre la Gaule. « Salluste nous rapporte, dans son éloge de César, qu'il désirait une grande puissance, une bonne armée et une nouvelle guerre, où il pourrait faire briller son courage. Ainsi le souhait le plus ardent de ces hommes vertueux était de voir les pauvres peuples prendre les armes, Bellone agiter de ses mains meurtrières son fouet tout sanglant, afin d'avoir quelque occasion de signaler leur valeur. Tels étaient les effets de cette passion démesurée de la gloire[1]. »

*
** *

La grande cause économique de la guerre est l'amour désordonné des biens de ce monde.

Ces biens ont, certes, leur valeur, et les États ont le droit de s'y attacher. Mais ils ne devraient pas oublier que la richesse occupe le dernier rang dans la hiérarchie des valeurs. Au dessus de la matière, il y a l'esprit; au-dessus du corps, l'âme; au-dessus des instincts, la raison; au-dessus des passions, la vertu; et au-dessus de la vertu, la religion. Cette gradation a été établie par la loi naturelle. L'ordre et l'équilibre de l'univers reposent sur elle. Elle est la garantie et la sauvegarde de la paix. Malheureusement, chez beaucoup de peuples, l'instinct est plus fort que la raison. On y préfère les satisfactions du corps à celles de l'âme, les joies que donne l'argent à celles que donne la vertu. L'équilibre de la vie est rompu, la paix menacée. On court à grands pas à la guerre. « La cité terrestre a ici-bas son souverain bien; elle s'y complaît autant qu'on peut se complaire à un tel bonheur. Or ce souverain bien n'est pas tel qu'il

1. *De Civitate Dei*, v, 12; P. L., XLI, 155.

ne mette aux prises ses amoureux..... C'est pourquoi la cité terrestre est généralement en lutte avec elle-même dans des contestations, des guerres, des combats; et elle y cherche des victoires mortelles, ou du moins vouées à la mort[1]. » Ces guerres sont d'autant plus inévitables, qu'une fois les convoitises allumées, il n'y a plus que le sang pour les assouvir ou les éteindre. Les biens matériels ont beau être considérables; ils ne peuvent satisfaire tous leurs amoureux. Ils font des mécontents, des déçus, des jaloux. Ces jaloux ne recevant point leur part, ne rêvent que de la prendre; et comme, pour la prendre, il faut se battre, ils n'hésitent pas à mettre l'épée au poing. « La société des mortels répandue par toute la terre et dans les contrées les plus différentes, reste cependant unie par les liens d'une seule et même nature; mais comme chacun de ceux qui la composent a ses intérêts et ses passions particuliers, ce qui est recherché par les uns ne satisfait point les autres, ou du moins ne les satisfait pas tous. Il arrive de là que la société est souvent divisée contre elle-même et que la partie la plus forte opprime la plus faible. Le vaincu succombe sous les coups du vainqueur, sacrifiant à la paix et au salut n'importe à quelles conditions, le pouvoir et la liberté[2]. »

*
* *

Est-il besoin de parler des causes morales de la guerre? Les causes politiques et économiques analysées par saint Augustin, ne proviennent-elles pas de la perversion des mœurs? Cela paraît incontestable. Elles s'unifient toutes dans la guerre que nous portons en nous.

« Les hommes ont horreur de la guerre; ils voudraient la paix; et qui ne soupire après elle? Et cependant, bien que tous aient horreur de la guerre et désirent la paix, le juste qui ramène ses regards sur lui-même, trouve la guerre au-dedans de

1. *De Civitate Dei*, XV, 4; P. L., XLI, 440-441.
2. *Ibid.*, XVIII, 2; P. L., XLI, 560.

son âme. Me demanderez-vous quelle est cette guerre? « Heu-« reux l'homme que vous instruisez, Seigneur. » Voici un homme qui me demande quelle guerre le juste soutient au-dedans de lui-même. Enseignez-le, Seigneur, d'après votre loi; que votre Apôtre lui fasse entendre ces paroles : « La chair convoite con-« tre l'esprit et l'esprit contre la chair » (*Galates*, v, 17). Et où rejeter ce poids de la chair, si le cri de guerre se fait entendre, si, ce qu'à Dieu ne plaise, l'ennemi se précipite sur moi? L'homme s'enfuit et porte avec lui cette guerre partout où il va[1]. » Le cœur de l'homme est donc un champ clos où se livrent des batailles quotidiennes. Nos instincts charnels s'y mesurent avec nos puissances spirituelles. Toutes les perversions morbides que nous charrions dans notre sang s'y dressent contre nos aspirations généreuses. Nul, pas même le juste, pas même le saint, ne peut s'y soustraire. Il y a parfois des trêves quand l'esprit plus résistant que la chair a réussi, pour un temps, à la maîtriser. Mais ce temps est court. La chair n'avoue jamais sa défaite. Elle profite du répit qui lui est donné pour regrouper ses forces, reprendre l'offensive, et porter le coup décisif. Elle le porte trop souvent, hélas! car si l'esprit est plus résistant que la chair, il est moins tenace, se relève moins vite de sa chute, se décourage plus facilement de ses défaites. Un moment vient où il se déclare vaincu. Alors l'ambition, la cupidité, l'égoïsme s'installent triomphalement dans notre cœur, y règnent en maîtres, et tout fiévreux encore de leur victoire, ne rêvent que de l'élargir en des combats plus vastes et plus glorieux[2]. Ce foyer de convoitises et de démences qu'est devenu le cœur perverti est le générateur de la guerre. La manie des conquêtes, la passion de la gloire, la soif de l'or, y allument la flamme sinistre qui incendiera l'univers.

1. *Sermo* 25, 1; P. L., XXXVIII, 168-169.
2. *De Civitate Dei*, XIX, 27; P. L., XLI, 657-658.

V

C'est du moins le cas ordinaire. Mas il y a des exceptions. Toutes les guerres n'ont pas cette origine criminelle. On en trouve quelques-unes de justes dans l'histoire de l'humanité. Saint Augustin les a notées, et en a tiré une théorie fort intéressante sur les signes de leur légitimité.

Il pose d'abord ce principe, que nul ne doit se décider à la guerre, sans se demander anxieusement : « En as-tu le droit? » Car « tout le monde n'a pas ce droit[1]. » Et comme il faut être certain de l'avoir pour tirer l'épée, on ne prendra jamais assez de garanties pour se donner cette certitude.

* *

Le principe s'applique automatiquement à la guerre défensive. Le droit de repousser une agression est inscrit dans la loi naturelle[2]. Il est la sauvegarde sacrée de la vie des nations, comme de la vie des individus. Nul ne l'a mieux montré que Cicéron. « Je sais, dit Augustin, qu'au troisième livre du *de Republica*, si je ne me trompe, on établit qu'un État bien ordonné n'entreprend la guerre... que pour son salut. Que veut-il dire par « *pro salute* »? Il nous le montre dans un autre endroit en ces termes : « La mort ne saurait être naturelle à l'État, comme elle l'est à l'individu, pour qui elle est inévitable et quelquefois désirable. Qu'un État disparaisse, soit détruit ou s'éteigne, c'est pour lui, si nous comparons les petites choses aux grandes, comme si le monde entier s'écroulait et tombait en ruines[3]. »

Cette théorie du « *pro salute* » légitime aux yeux de saint Augustin un certain nombre de guerres romaines. « Les Ro-

1. *Quaestiones in Heptateuchum*, VI, 10; P. L., XXXIV, 781.
2. *De Libero arbitrio*, I, V, 11; P. L., XXXII, 1227.
3. *De Civitate Dei*, XXII, 6; P. L., XLI, 758-759.

mains entreprirent beaucoup de guerres pour assurer leur salut et leur indépendance. Car, comme le dit Salluste, « lors-
« que leur État fut soutenu par les lois et les bonnes mœurs,
« pourvu d'un territoire suffisant pour jouir d'une prospérité
« et d'une puissance assez grande, son opulence excita l'envie.
« Les rois et les peuples voisins veulent éprouver sa force à la
« guerre ; un petit nombre d'amis leur porte secours, la crainte
« tient les autres éloignés du danger. Mais les Romains égale-
« ment attentifs dans la paix comme dans la guerre, se pré-
« parent, s'excitent, vont à la rencontre de l'ennemi et cou-
« vrent de leurs boucliers leur liberté, leur famille et leur
« patrie[1] ».

* * *

La question de la guerre offensive est beaucoup plus délicate. On ne délibère pas pour se défendre ; tandis qu'il faut réfléchir longuement avant d'attaquer. Raisons, opportunité, conséquences de l'attaque doivent être pesées avec la plus grande sagesse et la plus grande prudence. L'examen est d'autant plus difficile que les passions s'en mêlent et les compliquent d'éléments suspects et troublants. Il faut résolument les écarter, si on veut garder le jugement sain et éviter d'engager une guerre criminelle. Le mieux est de se mettre en face de sa conscience et de ne s'inspirer que de la justice. « Le sage, écrit saint Augustin, n'entreprend que des guerres justes[2] »..., « et la guerre juste se reconnaît à ce signe qu'elle venge une violation du droit. « *Justa autem bella definiri solent quae ulciscuntur injurias*[3]. » Voilà l'objectif de la guerre bien délimité : ce n'est ni la conquête, ni la gloire, ni la richesse, mais la réparation d'un dommage. Il y a diverses sortes de dommages, comme il y a diverses formes de réparation. La justice va rarement au bout de ses exigences. Elle sait faire des sacrifices à la paix, et

1. *De Civitate Dei*, III, 10 ; P. L., XLI, 85.
2. *Ibid.*, XIX, 17 ; P. L., XLI, 781.
3. *Quaestiones in Heptateuchum*, VI, 10 ; P. L., XXXIV, 781.

se contente, d'ordinaire, de transactions et de compromis. « Faire la guerre paraît aux bons une fâcheuse nécessité... ; il est hors de doute qu'il serait plus heureux de vivre en paix avec un bon voisin que d'en subjuguer un mauvais[1]. »

Mais si le voisin est récalcitrant et la transaction impossible, quels sont les cas précis où s'impose l'appel au soldat? Saint Augustin en signale deux : la négligence que met un peuple à réparer les torts commis par ses citoyens, et le refus qu'il oppose de rendre des objets injustement enlevés ; « *si qua gens vel civitas quae bello petenda est, vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per injuriam ablatum est*[2]. »

C'est peu. Mais Cicéron en signale moins encore. « Il n'y a de guerre légitime, dit-il, que celle que l'on fait pour recouvrer une chose usurpée[3]. » La formule est étroite. Même élargie par saint Augustin, elle laisse passer peu de guerres; et le saint évêque le sait bien. Plus logique que Cicéron, non seulement il n'y fait pas entrer de force toutes les guerres de sa patrie, mais il s'en sert comme d'un critérium sévère pour les juger. Sévère, c'est peut-être trop dire. Nous avons vu que, chez Augustin, le patriote avait quelquefois raison du polémiste et du logicien. Le réquisitoire contre les guerres romaines a cette conclusion inattendue. « L'accroissement de la puissance de Rome a été favorisé par l'iniquité de ceux contre qui elle a eu à soutenir de justes guerres. L'État n'aurait pas grandi, si les voisins étaient restés calmes et tranquilles chez eux et n'eussent point attiré la guerre par quelque injustice[4]. »

L'argument est savoureux et d'une ironie cruelle. Saint Augustin veut montrer aux païens qu'ils ne doivent pas leur empire à leurs dieux mais à l'injustice étrangère. Les dieux les auraient déshonorés et perdus si les injures de leurs ennemis n'avaient tenu leur conscience en éveil et fouetté leur courage.

1. *De Civitate Dei*, IV, 15; P. L., XLI, 124-125.
2. *Quaestiones in Heptateuchum*, VI, 10; P. L., XXXIV, 781.
3. Cicéron, *De Officiis*, I, 11.
4. *De Civitate Dei*, IV, 15; P. L., XLI, 124-125.

Et c'est ainsi que sans aimer eux-mêmes la justice, ils ont été contraints de s'en faire les soldats. Saint Augustin peut-il en douter? Il va écrire dans un chapitre suivant « que Dieu a suscité l'Empire romain pour châtier les nations..., qu'il l'a favorisé dans ses entreprises, l'a doté d'une gloire sans égale[1] ». Rome, malgré ses erreurs et ses crimes, a été le ministre de la Providence. C'est bien le moins qu'il légitime en partie sa politique militaire.

Il se sent tout de même plus à l'aise quand il explique l'Ancien Testament. Il ne se contente pas de parler en termes généraux de guerres justes. Il donne des exemples précis et concrets : « Il faut noter, écrit-il, comment on faisait alors les guerres justes. Les Amorrhéens avaient refusé aux Israélites un droit de passage inoffensif, droit formel qu'ils auraient dû accorder en vertu des conventions d'équité de la société humaine. Alors Dieu, pour rester fidèle à ses promesses, vint en aide aux Israélites, à qui devait être donnée la terre des Amorrhéens[2]. »

Cet exemple a ceci d'intéressant, qu'il met en relief — et c'est nouveau — une règle internationale de justice. Il y a des « droits » accordés à tous les peuples « par la convention d'équité de la société humaine ». Quels sont ces droits, quelle est cette convention, sinon ce statut universel, non écrit encore, non formulé, qui lie entre elles toutes les fractions de l'humanité, et dont les grandes lignes, inscrites par la nature dans la conscience des peuples, s'imposent au respect de tous?

Ce sont ces lignes que saint Augustin a tracées dans sa théorie de la guerre juste. Le droit international peut être violé de deux manières : moralement, par une injure; matériellement, par une spoliation. Il ne saurait en aucun cas supporter cette violation. La justice dont il a la garde et qui n'est que l'interprète de la justice de Dieu, exige une réparation. Pacifique, si c'est possible, violente, si c'est nécessaire, cette réparation s'impose pour rétablir l'ordre dans l'humanité.

1. *De Civitate Dei*, v, 17-20; P. L., xli, 161.
2. *Quaestiones in Heptateuchum*, iv, 44; P. L., xxxiv, 739.

*
* *

Mais à qui revient le redoutable honneur de décider que le droit est violé ?

Saint Augustin s'est posé la question : « Il importe de savoir, dit-il, pour quelle cause et sur l'ordre de qui les hommes entreprennent la guerre ». Voici sa réponse : « L'ordre naturel, dans l'intérêt de la paix entre les mortels, exige que le droit et la décision d'entreprendre la guerre appartiennent au prince. » Le prince, dans la pensée de saint Augustin, c'est le chef de l'État, c'est-à-dire l'autorité légitime. Sur ce privilège de l'autorité, le docteur de l'Église est d'accord avec tous les jurisconsultes romains. Mais il convient de remarquer qu'il ne parle pas tout à fait leur langue. La justice, pour eux, celle d'une guerre comme celle d'une loi, ne dépasse pas la frontière de leur pays. Cicéron, lui-même, quelque extension qu'il lui donne dans ses traités de philosophie, la ramène toujours quand il en trace les règles pratiques à la conception assez étroite du droit romain. Saint Augustin voit plus haut et plus loin. La justice est en Dieu, et, à ce titre, elle a entre autres caractères celui de l'universalité. Elle est la même pour toutes les consciences et pour tous les peuples. Elle s'impose aux grandes comme aux petites nations. Et la force, au lieu de lui commander, est à ses ordres. Dieu l'a ainsi décrété de toute éternité : et il nous l'a rappelé — en quels termes ! — par la bouche de son Fils, faisant de la justice, en la personne du Verbe incarné, non plus une idée métaphysique, mais une réalité concrète et vivante. La doctrine chrétienne a eu ce résultat, et saint Augustin le fait souvent remarquer, de « catholiciser », c'est-à-dire d'universaliser la religion, et, avec elle, la morale et le droit [1].

Or, précisément, cette idée du droit universel montre la précarité juridique de ce droit personnel reconnu au seul prince

1. Voir l'étude pénétrante de Mgr Batiffol, *Le Catholicisme de saint Augustin.*

de décider la guerre. Le chef de l'État a beau ne s'inspirer que de la justice ; il n'aura jamais qu'une justice à sa mesure. Supposons-le loyal, judicieux, clairvoyant. Sera-t-il bien informé ? Saura-t-il rester désintéressé ? Aura-t-il la force de décourager l'intrigue ? Le jugement qui doit décider de la guerre a cette difficulté spéciale, à côté de bien d'autres, de remuer toutes sortes d'intérêts et de passions qui menacent sa rectitude, et risquent d'altérer sa sérénité. Est-il prudent de le confier à un seul homme, ou à une seule autorité ?

Augustin ne s'est pas posé la question. Son texte en main, les théologiens des âges suivants se la sont posée pour lui. Ils ont parlé d'une autorité internationale, qui serait seule qualifiée pour régler les conflits entre nations. Ils pensaient naturellement à la papauté et à l'Église. La réponse n'est évidemment pas facile, puisqu'on la cherche depuis des siècles sans jamais la trouver.

VI

La guerre déclarée, que doit faire le soldat ? Rien d'autre, dit saint Augustin, que d'obéir à ses chefs. « Pour l'exécution des ordres de guerre, les soldats doivent leur concours dans l'intérêt de la paix et du salut commun[1]. » S'ils reçoivent l'ordre de tuer, ils doivent tuer sans crainte d'être homicides ; mais qu'ils se gardent bien de tuer de leur propre autorité, car ils seraient criminels. « Quand obéissant à ses chefs le soldat donne la mort à un homme, aucune loi de son pays ne le regarde comme assassin ; bien plus, il serait considéré comme traître et rebelle s'il ne le faisait. Mais s'il agit ainsi de son propre mouvement, il devient responsable du sang qu'il a versé[2]. » S'ils sont commandés par un prince sacrilège, ils se souviendront que tout pouvoir vient de Dieu et ne change-

1. *Contra Faustum*, XXII, 75 ; P. L., XLII, 448.
2. *De Civitate Dei*, I, 26 ; P. L., XLI, 39.

ront rien à leur obéissance rigoureuse. « L'homme juste, s'il lui arrive de faire la guerre sous un roi, même sacrilège, peut la faire sans manquer à la justice, afin de conserver la paix civique[1]. » C'est ce qu'ont fait les soldats chrétiens sous l'empereur Julien.

« L'empereur Julien était un infidèle, un apostat, un impie idolâtre. Des soldats chrétiens ont servi cet empereur infidèle; s'il leur prescrivait d'adorer les idoles et de leur offrir de l'encens, ils mettaient Dieu avant lui; mais quand il leur disait : Rangez-vous en bataille, marchez contre telle nation, ils obéissaient aussitôt. Ils distinguaient le maître éternel de leur maître temporel, et cependant en vue du maître éternel ils obéissaient à leur maître temporel[2]. »

Si les soldats sont engagés dans une guerre d'une justice douteuse, ils n'ont pas à délibérer mais à faire sans hésitation leur devoir. « L'iniquité possible de l'ordre de guerre peut rendre le roi coupable; mais l'ordre de service rend le soldat innocent[3]. »

En revanche, suivant le conseil de saint Jean, qu'ils ne commettent aucune injustice et se contentent de leur solde. Qu'est-ce qui fait la force d'une armée? est-ce le nombre? non. Voyez les soldats romains des temps héroïques : « C'est avec des poignées d'hommes que les Romains engageaient le combat contre des légions formidables d'ennemis; c'est avec de faibles troupes qu'ils ont soutenu des guerres contre des rois puissants[4]. » Ce qui fait la force d'une armée, c'est, après la discipline, la valeur morale du soldat. « Dans son livre contre Catilina, Salluste nous indique le temps où le soldat romain commença à s'adonner aux débauches et aux plaisirs de la table, à admirer les statues, les tableaux, les vases ciselés,

1. *Contra Faustum*, XXII, 75; P. L., XLII, 448.
2. *Enarratio in Psalm.*, 124, 7; P. L., XXXVII, 1654.
3. *Contra Faustum*, XXII, 75; P. L., XLII, 448. — Saint Augustin n'envisage pas le cas de la guerre injuste. Il estime que cette injustice ne peut être jamais évidente aux yeux du soldat.
4. *De Civitate Dei*, V, 12; P. L., XLI, 154.

à les enlever des monuments publics et des maisons particulières, à dépouiller les temples, à profaner les choses sacrées... Ce fut le temps où la République romaine commença à perdre sa gloire, son honneur et ce qui faisait son salut[1]. » Saint Augustin revient sur ce sujet dans sa lettre à Bonifacius : « Que vos mœurs, lui dit-il, se distinguent par la pudeur conjugale, la sobriété, la frugalité. Quand on a vaincu l'ennemi, il est honteux de se laisser vaincre par la débauche, et quand on n'a pas succombé sous le fer, de succomber à la passion du vin[2]. »

Celui qui se bat, qui souffre, qui est prêt à mourir pour la justice, se doit de la respecter en lui-même et d'éviter avec soin tous les actes, toutes les faiblesses coupables qu'elle proscrit : l'immoralité, la violence, la rapine, l'ivrognerie... et aussi la joie malsaine de se battre. Saint Augustin ne peut pas comprendre qu'on se fasse une fête de la guerre et qu'on y aille le cœur joyeux. « La guerre, dit-il, ne paraît être un bonheur que pour les méchants; elle n'est qu'une nécessité pour les bons[3], » et ailleurs : « La volonté doit avoir la paix, la nécessité la guerre, de telle sorte que Dieu nous délivre de la nécessité et nous conserve dans la paix[4]. » — « Que la nécessité et non la volonté te fasse abattre l'ennemi[5]. »

Le soldat qui part pour la guerre doit avoir le sentiment de la gravité de l'heure, de la tristesse des événements et des lourds sacrifices qu'on attend de lui. Son courage n'en sera pas amoindri. Plus raisonné, plus conscient, plus sérieux, il n'en sera que plus irrésistible.

*
* *

Les hostilités sont ouvertes. Comment faut-il les mener? Avant toutes choses il faudra respecter les traités et faire

1. *Epistola* 138, 16; P. L., XXXIII, 532.
2. *Ibid.* 189, 7; P. L., XXXIII, 856.
3. *De Civitate Dei*, V, 15; P. L., XLI, 160.
4. *Ibid.*, XV, 15; P. L., XLI, 459.
5. *Epistola* 189, 6; P. L., XXXIII, 856.

honneur aux alliances. « La foi promise, écrit Augustin, doit être gardée envers l'ennemi même à qui on fait la guerre; à plus forte raison à l'ami pour qui on combat[1]. » La fidélité aux contrats a quelque chose de sacré. « C'est une image, un vestige dont la suprême justice qui est au ciel a laissé l'empreinte parmi les hommes[2]. » Si donc avant ou pendant la guerre on a signé des conventions ou pris des arrangements avec l'ennemi, il faut s'y tenir strictement. Il serait trop malheureux de prendre les armes pour défendre la justice et de commencer par la trahir.

Le même sentiment d'honneur doit imposer, quoi qu'il en coûte, la fidélité aux alliances. Cicéron l'affirme hautement dans le *de Republica*. Il lie la théorie du « *pro fide* » à la théorie du « *pro salute* », et met sur le même plan des devoirs nationaux, l'observation de la foi jurée et la défense de la patrie. « Un État bien ordonné, dit-il, n'entreprend jamais la guerre que pour la foi jurée et pour son salut[3]. » Saint Augustin analyse, non sans émotion, la première partie de cette formule. Il en dégage même des conséquences que n'avait pas prévues Cicéron; l'hésitation, en particulier, où peut se trouver un peuple, mis en demeure, comme Sagonte, d'opter entre la foi jurée et son salut. Mais il félicite Sagonte d'avoir sacrifié son salut. La grandeur de ce sacrifice le touche si profondément, qu'il consacre à le louer deux longs passages du *de Civitate Dei*.

« De tous les maux de la seconde guerre punique, écrit-il, il n'en est pas de plus déplorable, de plus digne de compassion, que la ruine de Sagonte, ville d'Espagne, toute dévouée au peuple romain... C'est en lui gardant sa foi qu'elle a été détruite. C'est en voulant rester fidèle au traité d'alliance, scellé par la foi du serment, qu'elle a été écrasée, ruinée par un perfide ennemi ... Il en est de cette malheureuse ville comme de Régulus. La seule différence est que là, c'est un homme seul

1. *Epistola* 189, 6; P. L., XXXIII, 856.
2. *De diversis quaestionibus*, I, 2, 15; P. L., XL, 117.
3. *De Republica*, III.

qui périt pour garder la foi jurée; tandis qu'ici c'est tout un peuple. Par respect pour son serment, l'un veut retourner chez l'ennemi, l'autre ne veut point y passer[1]. »

Les peuples chrétiens se feront une loi de ce respect du serment. La justice de leur cause en recevra une consécration nouvelle. Ils peuvent perdre des batailles, ils n'auront pas perdu l'honneur.

* * *

Les soldats ont pris contact avec l'ennemi; ils se battent. Comment doivent-ils se conduire pendant le combat?

Tout autrement que les païens. Saint Augustin frémit d'horreur à la pensée des sauvageries sans nom dont les belligérants d'autrefois ont déshonoré leurs victoires. Profanation des temples, vols, massacres, incendies, etc[2]., ils ont tout accordé à leurs fureurs guerrières; ils n'ont respecté ni les enfants, ni les femmes; ils ont été sans pitié pour les blessés et les captifs. « Maux sans nombre, maux de toute nature. Si je voulais en parler comme le sujet le mérite, malgré l'impossibilité de le traiter comme la nature l'exigerait, quand pourrais-je mettre un terme à mon discours[3]? » Un soldat chrétien ne saurait se permettre ces ignominies. Il doit ne pas oublier, dans la fièvre du combat, qu'il est le fils de la charité, et ne faire jamais d'autres victimes que celles qui sont tombées dans la bataille. Théodose l'a bien compris. Fidèle à la loi chrétienne, il a su corriger sa brutalité native et se montrer pitoyable aux vaincus. « Il traita avec bonté les enfants que sa victoire avait rendus orphelins. Il leur témoigna une charité que la religion seule peut inspirer. Au lieu de les dépouiller de leurs biens, il les enrichit de nouvelles faveurs. Il ne permit à personne de profiter de la victoire pour exercer des vengeances parti-

2. *De Civitate Dei*, III, 20; P. L., XLI, 101.
3. *Ibid.*, I, 4, 5; P. L., XLI, 17-18.
1. *De Civitate Dei*, XIX, 7; P. L., XLI, 634.

culières[1]. » Les barbares eux-mêmes se sont souvenus un instant qu'ils étaient chrétiens et, contrairement aux lois ordinaires de la guerre, ils ont épargné les Romains réfugiés dans les églises. « Que par une nouveauté étrange et inouïe, la férocité des barbares se soit adoucie au point de choisir les plus vastes basiliques pour les faire servir d'asile aux foules qu'ils voulaient épargner ; que dans ces asiles, personne n'ait été frappé ou enlevé ; que des vainqueurs plus cruels n'aient pu en arracher, pour les rendre esclaves, ceux que des vainqueurs plus compatissants y avaient conduits, c'est au nom du Christ, c'est à l'âge chrétien qu'il faut en faire honneur..... Aveugle qui ne le voit pas. Quel homme sage oserait rapporter cette clémence à la cruauté des barbares? Celui-là seul a effrayé, dompté et assoupli ces cœurs farouches et sauvages, qui avait dit longtemps avant, par la bouche de son prophète : « Je châtirai leurs iniquités avec la verge, et leurs « péchés avec le fouet, sans pourtant éloigner d'eux ma miséri- « corde » (Ps. 88, 33)[2].

L'État chrétien sera fidèle à ce programme divin. Il réduira à leur strict nécessaire les duretés de la guerre. Et d'abord, il cessera les hostilités, dès la victoire décisive, avant la destruction totale de l'ennemi. C'est une loi de charité, et plus encore un cri de la nature, qui le lui demande : « Car chez presque tous les peuples, on dirait que la voix de la nature se fait entendre pour porter les victimes d'un malheureux sort à se soumettre au vainqueur, plutôt que de s'exposer aux désastres complets de la guerre[3]. » Que désire en effet l'État le plus exigeant? la paix ; une paix plus stable et plus sûre. Il peut être certain qu'en la cherchant par les moyens les plus rapides, il réalise le vœu de tous les combattants. « Il n'y a personne qui ne désire avoir la paix. Ceux-là même qui veulent la guerre, ne cherchent qu'à vaincre ; c'est donc à une paix glorieuse qu'ils veulent parvenir. Ainsi c'est dans l'intention de la Paix que

1. *De Civitate Dei*, v, 26 ; P. L., XLI, 172-173.
2. *Ibid.*, I, 7 ; P. L., XLI, 19-20.
3. *Ibid.*, XVIII, 2 ; P. L., XLI, 560.

sont faites les guerres, même par ceux qui cherchent l'occasion d'exercer leurs vertus guerrières dans le commandement et la bataille. D'où il résulte que la paix est la fin visée, souhaitée dans la guerre[1]. » Cette fin, que les païens eux-mêmes ont toujours désirée, les chrétiens doivent se hâter de l'atteindre, et renoncer aux victoires inutiles qui pourraient la retarder. « *Fidem teneas, pacem servas*[2] » doit être leur devise. En la proposant à Bonifacius, Augustin l'offre à toutes les armées.

Les soldats chrétiens éviteront, d'autre part, au cours de la campagne, tout ce qui est inhumain : vengeance, atrocités, représailles, etc[3]. Ce sont là des crimes gratuits dont la guerre n'a que faire. Elle est trop lourde de misères pour la charger encore de sang inutilement versé. Qu'on tue l'ennemi, pendant qu'il se bat, c'est juste ; mais qu'on l'accueille fraternellement s'il dépose les armes ; et que, captif, il soit sacré. « Si la rébellion et la résistance appellent la violence, le vaincu ou le captif ont droit à la compassion, surtout quand la clémence ne saurait compromettre les intérêts de la paix[4]. »

En revanche, la ruse est permise. Cacher sa manœuvre à l'ennemi, le duper sur les dispositifs du combat, lui tendre des pièges, le surprendre par des coups de main hardis n'est pas contraire à la justice et a toujours été admis par les gens de guerre. Les chrétiens auraient tort d'en laisser le monopole à leurs ennemis. S'ils avaient des scrupules, d'ailleurs, ils n'auraient qu'à lire l'Écriture. Ils verraient que Dieu lui-même a enseigné l'art des embûches à Josué. « Dieu s'adressant à Josué lui ordonne de dresser derrière lui des embûches, c'est-à-dire de mettre des soldats en embuscade, pour surprendre les ennemis. Nous sommes avertis par là de la légitimité de l'emploi des ruses, par ceux qui font une guerre juste... Du moment que la guerre est juste, que l'on triomphe en rase

1. *De Civitate Dei*, XIX, 12 ; P. L., XLI, 638-639.
2. *Epistola* 220, 12 ; P. L., XXXIII, 997.
3. *Contra Faustum*, XVII, 76 ; P. L., XLII, 448-449.
4. *Epistola* 189, 6 ; P. L., XXXIII, 856.

campagne ou par des embûches, cela n'a rien à voir avec la justice[1]. »

*
* *

Vainqueur, enfin, l'État chrétien ne doit pas abuser de sa victoire. Ce fut, hélas ! la grande erreur du peuple romain. Elle doit servir de leçon à tous les peuples. Les Romains ont annexé par la force les nations vaincues. N'eût-il pas été préférable d'avoir leur consentement ? « N'ont-ils nui aux nations qu'ils ont soumises qu'en leur faisant verser le sang dans des guerres cruelles ? S'ils avaient pu les assujettir à leur empire de leur plein consentement, le succès eût été meilleur[2]. » Ils ont refusé de les admettre pendant longtemps aux libertés publiques, au droit commun, à l'égalité. Est-ce juste et humain ? « Que ne fait-on d'abord ce que la raison et l'humanité persuaderont plus tard ? Pourquoi ne pas accorder le droit de cité à tous les citoyens de l'Empire, en sorte que ce qui était le privilège de quelques-uns devienne le partage de tous[3]. »

Ils leur ont imposé, l'épée sur la gorge, de lourds tributs. N'eût-il pas mieux valu les obtenir de leur bonne volonté. « Certes, de bons administrateurs de la République eussent perçu ces droits alimentaires avec plus de satisfaction des peuples soumis qu'en les exigeant des vaincus par la violence[4]. »

La victoire, on le voit, a de dangereux écueils. Elle risque d'appliquer à l'organisation de la paix les méthodes de la guerre, et de faire des vaincus, des opprimés. Or c'est là une faute qui peut coûter cher. Car elle empêche la pacification des âmes, alimente les rancunes au lieu de les éteindre, et éveille l'esprit de revanche. « Si la cité victorieuse, dit Augustin, s'exalte dans son triomphe, c'est pour elle le coup de la

1. *Quaestiones in Heptateuchum*, VI, 10; P. L., XXXIV, 781.
2. *De Civitate Dei*, V, 17; P. L., XLI, 160-161.
3. *Ibid.*
4. *De Civitate Dei*, V, 17; P. L., XLI, 160-161.

mort... car les vaincus ne seront pas éternellement dominés par leurs maîtres[1]. »

« Si, au contraire, songeant à la condition et aux disgrâces communes, au lieu de s'enorgueillir de sa prospérité, elle se modère par la considération des revers possibles de la fortune[2] », cette modération où il entre autant de clairvoyance que de charité assurera, beaucoup mieux que des mesures de rigueur et des légions en armes, une paix solide et durable. Il faut évidemment que le vaincu ne s'exalte pas, à son tour, dans la colère et le ressentiment, mais tire les leçons de la défaite, comme le vainqueur, de la victoire. « On ne perd rien, en effet, à être vaincu quand on perd l'occasion de mal faire[3]. » La défaite peut être, mieux encore que la victoire, l'occasion d'un merveilleux redressement. Si les vaincus, rentrant en eux-mêmes, font l'inventaire de leurs responsabilités, reconnaissent leurs fautes, consentent de bon cœur à les réparer, ils trouveront dans cette justice intérieure le meilleur élément de leur résurrection, et dans cette justice extérieure, le plus sûr moyen de renouer des liens d'amitié avec les vainqueurs. « Je ne vois pas du tout, dit saint Augustin, en quoi le salut public, les les bonnes mœurs, et même la dignité de l'État sont intéressés à ce que les uns soient vainqueurs et les autres vaincus; il n'y a que le vain éclat de la gloire humaine qui y trouve son compte[4]. »

VII

L'union et la concorde des peuples sont des biens autrement précieux. Il ne faut hésiter devant aucun sacrifice pour les obtenir. Le plus grand et le plus efficace est de lutter contre les passions, et de tuer ainsi la guerre dans les cœurs. « Il ne

1. *De Civitate Dei*, XV, 4; P. L., XLI, 440-441.
2. *Ibid.*
3. *Epistola* 138, 14; P. L., XXXIII, 531.
4. *De Civitate Dei*, V, 17; P. L., XLI, 160-161.

saurait, en effet, y avoir de guerre entre les gens de bien, s'ils sont parfaits[1]. » Ce n'est pas que le saint évêque ait une confiance absolue dans le perfectionnement de l'humanité. « L'instabilité des choses humaines, écrit-il tristement, ne permit jamais à aucun peuple d'être si bien affermi qu'il n'eût pas à craindre des invasions[2]. » Il espère toutefois que la Cité de Dieu fera l'union des âmes, et que ses membres arriveront par la sainteté à cette concorde universelle si vainement désirée jusqu'à ce jour.

En attendant, penché sur le *de Civitate Dei* dont il rédige, en maîtrisant son angoisse, les derniers livres, il écoute s'approcher sourdement le pas des barbares. Quelle tristesse, et quel désenchantement! Il vient de parler de la guerre, presque à chaque page, et c'était inévitable puisqu'il faisait l'histoire de l'humanité. Il en a parlé avec intelligence, avec esprit, avec sagesse, jamais avec joie. Comment pourrait-il être joyeux, quand il songe au mal qu'elle a fait aux hommes et à celui qu'elle fait pour l'instant à sa patrie. Aussi prie-t-il Dieu inlassablement d'en arrêter le cours, et fait-il éclater son bonheur à la nouvelle qu'une trêve va être signée. C'est une éclaircie dans le ciel, et plus encore dans son âme. Le comte Darius a été envoyé de Ravenne[3] en Afrique, pour entamer des négociations. Augustin lui écrit aussitôt de sa main défaillante[4] pour le féliciter. « Ils sont grands, sans doute, lui dit-il, les hommes de guerre, non seulement les plus vaillants, mais encore (ce qui est vraiment plus digne de louanges), les plus fidèles à leurs devoirs. Ils affrontent travaux et dangers, sous la protection et avec l'aide de Dieu, pour dompter un ennemi rebelle, pour assurer la tranquillité de l'État et la paix des provinces. Mais il est plus glorieux de tuer les guerres par la parole, que les hommes par le fer, de gagner ou d'affermir la paix, par la paix, que par la guerre.

1. *De Civitate Dei*, XV, 5; P. L., XLI, 441.
2. *Ibid.*, XIX, 17; P. L., XLI, 645-646.
3. Depuis la prise de Rome, la cour impériale était à Ravenne.
4. Quelques mois à peine avant sa mort.

Ceux-là même qui combattent, s'ils sont gens de bien, visent, sans aucun doute, la paix, mais par le sang; vous, au contraire, vous avez été envoyé pour arrêter l'effusion du sang. A d'autres ont été imposées ces nécessités; à vous, ce bonheur[1].

Il ne faut pas évidemment chercher dans cette lettre autre chose que ce qu'elle contient. L'éloge de la paix y est naturel, aussi bien que l'éloge du négociateur. Les quelques phrases sur l'opportunité, le caractère, les conséquences de la négociation sont commandées par les circonstances. Il serait vain d'y chercher l'amorçage d'une théorie sur les moyens pratiques d'empêcher les hostilités. Mais un mot splendide s'en détache. « Il est plus glorieux de gagner ou d'affermir la paix par la paix que par la guerre. » Ce mot dont on sent la chaleur, après tant de siècles écoulés, a ceci de touchant qu'il est un des derniers d'Augustin et qu'il pourrait servir d'épigraphe à sa vie et à ses idées.

Saint Augustin n'a jamais aimé la guerre. Théologien, il y voit une sanction divine. Philosophe, il en fait un règlement de justice. Homme, il s'élève contre ses horreurs. Chrétien, il veut la rendre plus douce et plus humaine. Mais, de toute son âme d'évêque et de saint, il voudrait la supprimer. Pour lui, le souverain Bien de l'homme, ici-bas et là-haut, tient en trois lettres divines : *Pax*.

1. *Epistola* 229, 2; P. L., XXXIII, 1020.

CHAPITRE VI

LES RAPPORTS DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT

L'État, par le dévouement de ses chefs, la sagesse de ses lois, l'intelligente organisation de sa justice, son souci d'exalter dans les cœurs l'amour de la patrie, son courage à défendre par la guerre le patrimoine matériel et moral dont il a la garde, assure la prospérité, la tranquillité, la sécurité de la nation. Pour l'aider à atteindre ce but, il dispose d'une force considérable : la religion. Cette force spirituelle, et d'autant plus puissante, lui permet d'agir sur les consciences, d'alimenter aux sources intérieures de la foi les vertus civiques, de fortifier ses institutions en les appuyant sur des principes sacrés, d'enraciner les traditions nationales au fond des âmes. Aussi s'est-il rarement privé de son secours.

I

Dans la Cité antique, il l'associe étroitement à son gouvernement. Le culte est une institution d'État; les dépenses religieuses sont assurées par la nation ; les prêtres sont des fonctionnaires publics. Inversement, l'administration de l'État se double de fonctions religieuses : chacun de ses actes est une cérémonie, chacune de ses lois une formule sacrée, chacune de ses magistratures un sacerdoce.

*
* *

La philosophie eut beau professer que le pouvoir exécutif, le pouvoir législatif, le pouvoir judiciaire devaient se libérer de l'emprise religieuse, elle n'arriva jamais à concevoir que la

religion pût être affaire privée. Aristote et Platon lui réservent une place de choix dans leur cité et la considèrent comme un élément essentiel et primordial de la vie nationale. Quant à Cicéron, malgré ses ironies contre les dieux, il s'excuse à peine d'un sourire, d'ambitionner l'augurat. De fait, même vidé de sa foi et réduit à des rites extérieurs, le paganisme donnait un apparat majestueux et une consécration solennelle aux diverses manifestations de la vie publique.

*
* *

Chez les Juifs, la religion n'était pas seulement partie intégrante du gouvernement, elle se confondait avec lui. Le sacerdoce n'eut guère, sous la monarchie surtout, que des fonctions religieuses et judiciaires. Mais le culte fut toujours national de même que les préceptes religieux furent toujours des lois organiques de l'État. Pour le rappeler aux rois qui étaient parfois tentés de l'oublier, Dieu créa une institution spéciale : le prophétisme dont le rôle fut de rappeler l'administration publique au respect des lois sacrées. Après l'exil, et surtout sous l'occupation romaine, Israël n'a plus rien de national que sa religion et son sacerdoce. C'est à ses prêtres qu'il confie le soin de diriger ses destinées.

*
* *

Quand le Christ parut en Judée, la divinisation de l'empereur romain et l'institution de son culte consacraient plus officiellement que jamais, et sous la forme la plus absolue, la fusion intime du pouvoir civil et de la religion. D'un mot il proteste contre cette fusion et sépare brusquement les deux puissances : « Rendez à César, dit-il, ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu[1]. »

C'était non seulement affirmer qu'il y a loin de la pourpre à la divinité et que seul le Dieu qui règne dans les cieux

1. *S. Math.*, XXII, 21.

mérite les adorations de la terre, mais que ces adorations sont libres, qu'elles constituent un droit inviolable et un patrimoine sacré. A l'Empereur les biens d'ici-bas, le dévouement, l'impôt, le sang de ses sujets. A Dieu, les âmes.

C'est ce que saint Paul explique aux Romains. « Les princes sont les ministres de Dieu..... Rendez aux magistrats de ce monde ce qui leur est dû : à qui l'impôt, l'impôt; à qui le tribut, le tribut; à qui la crainte, la crainte; à qui l'honneur, l'honneur[1]. » Mais réservez votre culte à Dieu.

Les apologistes du IIe et du IIIe siècles ne perdent aucune occasion de commenter ce texte et de l'opposer à l'Empire comme un hommage et comme une protestation. Ils affichent tous leur attachement aux institutions, mais ils combattent sans relâche la confusion des pouvoirs, les servitudes réciproques du trône et de l'autel, la subordination des droits de la conscience aux ordres de l'autorité[2]. La liberté de son action et l'indépendance de son culte sont les axiomes fondamentaux de l'Église persécutée. A force de souffrance et de sang, elle arriva à les imposer à l'Empire. « Nous accordons à tous les chrétiens, et à tous autres, est-il écrit dans l'édit de Milan, toute liberté de suivre la religion qu'ils voudront, en vue de quoi la Divinité qui réside au Ciel veuille bien être favorable et à nous, et à ceux qui vivent dans notre Empire. » Ce texte pose le principe de la séparation de l'Église et de l'État. Tous les cultes sont reconnus. Ils ont droit à la même liberté et à la même sympathie. Seul le paganisme, par les secours d'argent qu'il continue à recevoir, garde des attaches officielles.

*
* *

Mais Constantin, convaincu de la puissance du christianisme et du solide appui qu'il pouvait devenir pour l'Empire défaillant, se hâta d'en faire une religion privilégiée, puis une

1. *Ad Romanos*, XIII, 1-9.
2. Voir chapitres de l'Autorité et de la Loi.

religion officielle ; et tendant la main à l'Église, lui proposa d'abord, lui imposa ensuite un pacte d'alliance et de collaboration. Le Concile de Nicée marque le point culminant de cette politique à larges vues dont l'Église et l'État se partagent loyalement les bénéfices. Malheureusement le vieux despotisme impérial sommeillait en Constantin. Il n'avait pas voulu de rivaux, il supporta difficilement, dans ses dernières années surtout, d'avoir une rivale. Il essaya donc par des enveloppements savants de mettre la main sur cette puissance religieuse, qui semblait lui prendre le meilleur de son autorité.

Son fils Constance réalisa, avec moins de manières, cet audacieux plan d'absorption. On peut définir sa politique : l'emprise totale du pouvoir civil sur le pouvoir religieux. Constance définit le dogme, nomme les évêques, légifère en matière canonique, tient le Pape à sa discrétion et comme aux plus beaux jours de l'Empire païen se sacre pontife suprême. Lucifer de Cagliari a beau lui dire : « Ne mêlez point Rome et l'Église, la puissance impériale et les Canons [1]. » Saint Athanase a beau protester : « Quand donc les jugements de l'Église ont-ils dû leur autorité à l'Empereur ? Quand le jugement impérial a-t-il été tenu pour valable dans l'Église ? Il y a eu bien des Conciles avant nos jours et bien des jugements ecclésiastiques ; mais jamais prêtre n'a consulté l'Empereur et jamais empereur n'a prétendu régir les choses d'Église [2]. » Constance répond : « La doctrine que vous combattez est la mienne. Si elle est fausse, comme vous le dites, d'où vient que Dieu a mis le monde entier sous ma loi ?... Vous parlez de Canons ; eh ! bien, ma volonté en est un et mes évêques de Syrie trouvent bon que je leur parle ainsi. Faites comme eux, sinon vous partirez pour l'exil [3]. » Au point de vue politique, l'Église est une esclave brimée ; au point de vue religieux, elle est infectée d'Arianisme.

Heureusement pour elle, un ennemi, Julien, vient à son secours. Il la ramène brusquement, par delà l'édit de Milan qu'il

1. *Pro Athanasio*, 22.
2. S. Athanase : *Ad Solit.*, 14.
3. *Pro Athanasio*, 12.

déchire, au temps de Dioclétien; la réveille, en la persécutant, du cauchemar où elle s'assoupit; lui rend sa conscience et son courage. Elle est coupée en deux par l'Arianisme; mais l'hérésie persécutée cherche instinctivement du secours dans les bras de la Mère qu'elle a trahie. L'unité se refait d'elle-même contre le paganisme triomphant. L'Église a brisé ses chaînes et reconquis, dans la souffrance, sa liberté. Valentinien la lui reconnaît officiellement. Soldat loyal, il contresigne l'édit de Milan, remet en vigueur le traité d'alliance proposé par Constantin, mais, à la différence de son prédécesseur, il se refuse à disputer à l'Église son autorité religieuse. « Je suis laïque, disait-il à l'évêque d'Héraclée. Je n'ai point à examiner curieusement les dogmes; ceci est l'affaire des prélats[1]. »

*
* *

L'Église, d'ailleurs, n'était plus disposée à tolérer la protection tyrannique des Empereurs. Non seulement elle réclamait à grands cris son indépendance, mais elle commençait à se dire que, pour la défendre contre tout retour offensif du pouvoir civil, il fallait brider ce pouvoir et se l'attacher étroitement. Les événements, autant et plus que les hommes, favorisèrent la réalisation de ce projet énergique. Deux jeunes empereurs, Gratien et Valentinien II, supplièrent l'Église de venir au secours de leur inexpérience; Théodose la supplia de servir d'assise solide à son trône et de travailler avec lui au redressement de l'Empire. L'Église leur accorda son concours de très bonne grâce. Elle avait tant à y gagner! Mais se souvenant du passé et d'un passé très récent, puisque Justine, mère de Valentinien, avait, dans l'affaire des Basiliques, attenté à sa liberté, elle exigea des gages. L'État devait reconnaître son indépendance d'abord, sa prééminence ensuite. C'est Ambroise qui présenta et sut imposer ces conditions. Voici la fine leçon qu'il donna au jeune Valentinien : « Votre père, qui avait atteint

1. *Sozomène*, VI, 7.

un âge avancé, disait : Il ne m'appartient pas de juger entre évêques. Et Votre Clémence dit maintenant : Moi, je dois prononcer. Votre père, qui était baptisé, s'estimait incapable d'une décision pareille, et Votre Clémence, qui a encore à recevoir le sacrement de Baptême, s'arroge le droit de juger de la foi?... Or, n'allez pas croire, ô Empereur, que vous ayez quelque droit impérial sur les choses d'Église. N'élevez point de telles prétentions; et si vous souhaitez un long règne, soyez soumis à Dieu, car il est écrit : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce « qui est à Dieu[1]. » Mais non seulement César « n'est pas au-dessus de l'Église, il est dans l'Église[2] », il est son fils, et à ce titre, malgré sa pourpre, il doit lui être soumis. Pour tous les actes politiques qui touchent à la religion et à la morale, l'Église doit avoir voix au conseil, et prépondérante. Si des fautes graves sont commises, comme à Thessalonique, elle a le droit de remontrance et de châtiment. L'esclave d'hier ne se contente plus d'affirmer sa liberté. Reine majestueuse et presque hautaine, elle dicte ses volontés aux Empereurs. La roue a tourné.

II

Ambroise, il est vrai, établissait cette doctrine impérieuse en pleine bataille. Nous allons voir saint Augustin la reprendre et la codifier, mais non sans en avoir singulièrement arrondi les angles.

Première partie.

Il s'applique tout d'abord à marquer nettement la *distinction des deux pouvoirs*.

Nous sommes composés, dit-il en substance, de matière et d'esprit. L'État s'occupe des intérêts matériels; l'Église des inté-

1. *Epistola* XIII.
2. *Ibid.*

rêts spirituels[1]. C'est la première différence, et déjà elle place l'Église sur un plan supérieur à celui de l'État. Mais cette différence d'objet en commande d'autres : — une différence de nature : l'État est une autorité physique, l'Église une autorité morale[2]; — une différence de juridiction; en profondeur : l'État régit la vie extérieure, l'Église la vie intérieure; en étendue[3] : l'État commande à un peuple déterminé, l'Église gouverne l'univers[4]; — une différence d'action : l'État impose et défend son autorité le glaive à la main, l'Église exerce la sienne par la charité et ne la défend que par des sanctions spirituelles[5]; — une différence de destinée : l'État évolue, se transforme, disparaît; l'Église ne change pas et a l'éternité devant elle.

Ces différences bien marquées et les frontières des deux pouvoirs bien établies, Augustin précise que, dans leur domaine respectif, l'Église et l'État jouissent d'une indépendance souveraine.

L'État a ses institutions, ses lois, ses tribunaux, son armée, ses impôts. Il les organise à son gré et les administre à sa convenance. Nul ne saurait lui en disputer ni lui en contrôler la gestion. Il en a seul la responsabilité. L'Église a sa doctrine, son culte, sa discipline, ses tribunaux canoniques, ses biens. Elle en est la maîtresse absolue. Elle les régit, les perfectionne, les étend, quand elle le veut et comme elle le veut. Nul n'a le droit de s'immiscer dans ses décisions ni de lui demander des comptes. Elle ne relève que d'elle-même et de Dieu.

C'est dire que les deux puissances sont, chacune dans leur ordre, des sociétés parfaites, libres par conséquent et autonomes dans toute l'étendue de leur juridiction. Ni l'Église n'a le droit de s'ingérer dans les choses de l'État, ni l'État n'a le droit de s'ingérer dans les choses de l'Église. Ce serait, d'une part comme de l'autre, le plus coupable et le plus dangereux des

1. *Exposit. quar. proposit. ex epist. ad Romanos*, 72 ; P. L., XXXV, 2083-2084.
2. *Contra litt. Petiliani*, II, 37-38; P. L., XLIII, 270.
3. *Brevic. collationis*, 16; P. L., XLIII, 652.
4. *De Utilitate credendi*, XVI, 34-35; P. L., XLII, 90.
5. *Contra Cresconium*, II, 33; P. L., XLIII, 75.

empiétements; — le plus coupable : « Si un chrétien croit pouvoir s'autoriser de sa qualité de chrétien soit pour ne point payer les impôts et les tributs, soit pour ne pas rendre aux puissances chargées des intérêts temporels les honneurs qui leur sont dus, il se trompe grandement. De même, dans un sens contraire, s'il pense qu'il doive pousser la soumission jusqu'à mettre sa foi sous le joug de ceux qui sont revêtus de ces hautes dignités qui les établissent sur les choses de ce monde, il tombe dans une plus grande erreur. Il nous faut garder ici le juste tempérament que Dieu prescrit : « rendre « à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu[1]. »

— Le plus dangereux : « Il est arrivé que, pour les lois religieuses, la Cité céleste n'a pu entrer en communauté avec la Cité terrestre. Il lui a donc fallu entrer en désaccord avec elle sur ces questions, et devenir un fardeau insupportable pour ceux qui pensaient différemment[2]. » L'État romain a combattu la doctrine, interdit le culte, pillé les biens et attenté à la vie de l'Église. Il est sorti de son domaine; il a outrepassé ses droits; il a violé l'ordre établi par Dieu. Le conflit était inévitable et, comme les faits l'ont prouvé, il a été malheureux pour les deux puissances. L'Église y a perdu son sang, et l'État son honneur. On doit pour la paix du monde prévenir le retour de ces calamités.

Ce sera facile, si les deux pouvoirs veillent jalousement à ne jamais franchir la ligne de démarcation qui les sépare.

*
* *

L'Église s'en est fait une loi depuis l'origine. Elle savait que l'État existait avant elle, qu'en s'installant en face de lui, pour régner sur les âmes, elle devait respecter ses prérogatives, et se garder d'être une gêne pour ses institutions; qu'en vivant à ses côtés, dans le même pays et sous la protection des mêmes

1. *Exposit. quar. proposit. ex epist. ad Romanos*, 72; P. L., XXXV, 2082.
2. *De Civitate Dei*, XIX, 17; P. L., XLI, 645-646.

lois, elle était la première bénéficiaire de la tranquillité publique. Aussi s'est-elle toujours appliquée, tout en revendiquant son indépendance, à marquer sa position de bon voisinage, d'amitié et de soutien à l'égard du Pouvoir civil : « Nous connaissons, dit Augustin, les persécutions horribles que le corps du Christ, c'est-à-dire l'Église, a souffertes des rois de la terre. Ecoutons la voix de cette Église : « Les princes m'ont persé-« cutée gratuitement, et mon cœur n'a craint, Seigneur, que « vos paroles. » En effet, en quoi les chrétiens nuisaient-ils aux royaumes de la terre, bien que leur roi leur eût promis le royaume des Cieux? Est-ce que leur roi leur défendait de rendre aux rois de la terre le service qui leur est dû? Est-ce qu'il n'a pas dit aux Juifs qui cherchaient à le calomnier sur ce point : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce « qui est à Dieu? » Est-ce qu'il n'a pas payé lui-même le tribut qu'il a tiré de la bouche d'un poisson? Est-ce que son précurseur, répondant aux soldats d'un royaume terrestre qui lui demandaient ce qu'ils devaient faire pour obtenir le salut éternel, au lieu de leur dire : Détachez votre ceinturon, jetez au loin vos armes et abandonnez votre roi, afin de pouvoir combattre pour le Seigneur, ne leur a pas dit : N'usez de violence ni de fraude à l'égard de personne, et contentez-vous de votre solde? Est-ce que l'un de ses soldats, à lui, le plus cher de ses compagnons, n'a point dit à ceux qui combattaient et qui étaient comme les provinciaux du Christ : « Que toute âme « soit soumise aux puissances supérieures », et un peu plus loin : « Rendez à tous ce qui leur est dû, à qui le tribut, le tri-« but, à qui l'impôt, l'impôt, etc. » Le même Apôtre n'a-t-il pas ordonné que l'Église priât pour les rois? En quoi donc les chrétiens les ont-ils offensés? Que leur était-il dû, qu'ils ne leur aient point rendu? En quoi les chrétiens ont-ils manqué d'obéir aux rois? Les rois de la terre ont donc gratuitement persécuté les chrétiens[1]. »

L'État a beau être injuste et malfaisant, il est l'État; et pour

1. *Enarratio* XXXI, *in Psalm.* 118, 1; P. L., XXXVII, 1528.

tout ce qui touche aux intérêts de ce monde, l'Église le respecte et lui obéit. Elle suit en cela l'exemple du Christ, « Il a dit à son serviteur : Continuez à servir; et pour le fortifier, il ajoute : Servez à mon exemple. Avant vous j'ai servi les méchants. En effet, quand le Christ souffrait dans sa Passion de si cruelles douleurs, de qui les a-t-il supportées, si ce n'est de ces serviteurs dont il était le Maître? Or ce que j'ai dit du maître et des serviteurs, appliquez-le aux puissances et aux rois, et à toutes les autorités de ce monde, car tantôt les puissances de ce monde sont bonnes et craignent Dieu; tantôt elles ne le craignent pas[1]. » Elle suit aussi les ordres du Christ : « Dieu a organisé son Église de telle sorte que toute puissance établie de ce monde doit être honorée, même par ceux qui sont meilleurs qu'elle[2]. »

Elle les suit d'autant plus volontiers que, répandue dans le monde entier, elle est en contact avec toutes sortes de gouvernements, et qu'une politique maussade ou trop rigide, même quand elle serait justifiée, risquerait d'affaiblir son influence et d'entraver son action. Elle pratique sous tous les climats et à tous les âges la politique de la main tendue. Ne craignez pas, dit-elle aux rois, que je vous dispute votre autorité. Mon royaume n'est pas de ce monde. Tous vos droits me sont sacrés. « Pour moi, fait dire Augustin au Christ, j'ai été établi roi, et celui qui m'a sacré me donnera pour héritage les confins de la terre. Pourquoi, ô rois, porter envie à ce roi? Voyez-le sans jalousie. Car il est bien différent des autres. Ne craignez pas qu'Il vous enlève votre royaume temporel. Il vous donnera au contraire un royaume, mais dans les Cieux, dont il est le roi[3]. »

Par amour de la paix l'Église supporte chez les divers États les erreurs de leur politique et les insuffisances de leur administration. Elle aurait trop peur, en sortant de sa réserve, de porter atteinte à leur souveraineté. « L'Église de Dieu, établie au milieu de la paille et de l'ivraie, tolère bien des choses, sans

1. *Enarratio in Psalm.* 124, 8; P. L., XXXVII, 1654.
2. *Ibid.*, 124, 7; P. L., XXXVII, 1653.
3. *Ibid.*, 47, 15; P. L., XXXVI, 542.

approuver cependant ni faire ce qui est contraire à la foi et aux mœurs[1]. »

« Aussi tant qu'au sein de la Cité terrestre, elle vit captive et passe le temps de son exil..., elle n'hésite pas à obéir aux lois de la Cité terrestre, d'après lesquelles s'administre tout ce qui est approprié au soutien de cette vie mortelle ; et puisque la mortalité est commune à l'une et à l'autre société, elle veut, dans ce qui a rapport aux intérêts présents, conserver la bonne harmonie entre elle et la Cité terrestre[2]. »

Rien ne lui coûte pour maintenir cette bonne harmonie. Les peuples sont de race, de tempérament, d'esprit divers. Elle le comprend et y ajuste son apostolat. Les gouvernements n'ont ni le même caractère, ni les mêmes méthodes. Elle le sait, et adapte pour chacun d'eux son action. Les institutions sont variées et changeantes. Elle le voit, et met une souplesse infinie à s'en accommoder. Les lois sont différentes, contradictoires, d'une justice douteuse et souvent suspecte. Elle ne s'en étonne pas, et se plie à leurs exigences. Les mœurs, les habitudes, les traditions varient d'une frontière à l'autre. Il y en a de douces, il y en a de rudes, il y en a d'extraordinaires. Elle en accepte en souriant toutes les originalités : « Dans le cours de son pèlerinage sur la terre, cette cité céleste fait appel à toutes les nations pour y trouver des citoyens. Elle ne se met pas en peine de tout ce qui peut être différent dans les mœurs, dans les lois et dans les diverses institutions par lesquelles la paix terrestre s'acquiert et se conserve. Elle n'en viole ni n'en détruit rien ; bien plus, elle les observe et s'y conforme[3]. » Et c'est toujours pour maintenir la paix. « Quoique ces institutions soient différentes suivant les nations, elles tendent toutes vers une seule et même fin, c'est-à-dire la paix terrestre[4]. »

L'Église ne met qu'une condition à cette adaptation universelle, c'est que les institutions et les lois ne mettent aucun obs-

1. *Epistola* 150, 35 ; P. L., XXXIII, 542.
2. *De Civitate Dei*, XIX, 17 ; P. L., XLI, 645-646.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*

tacle à sa liberté : « Dans son pèlerinage sur cette terre, la Cité céleste use donc de la paix terrestre, et pour ce qui intéresse la nature mortelle des hommes, elle favorise et elle désire l'union des volontés humaines, tant que celle-ci permet à la piété et à la religion de se conserver[1]. »

*
* *

Voilà bien établie, la position de l'Église par rapport à l'État. L'Église réclame son indépendance dans la gestion des intérêts spirituels et reconnaît, sans réserve, l'indépendance de l'État dans la gestion des intérêts matériels. Mais ici une nouvelle question se pose. Les deux pouvoirs doivent-ils rester parqués dans leur domaine, et, tout en s'honorant d'un mutuel respect, pratiquer à l'égard l'un de l'autre, la politique de l'indifférence et de l'isolement? Ils voudraient s'ignorer, estime saint Augustin, qu'ils ne le pourraient pas. Tout les porte à se connaître et à s'unir : leur origine commune : Dieu ; leur fondement commun : la justice; leur but commun : l'ordre et la paix. L'État, fier de son indépendance ou épris d'une jalouse neutralité, répudierait-il cette indéniable parenté? Il sera toujours obligé de reconnaître que ses sujets sont les mêmes que ceux de l'Église, que son action se développe parallèlement à celle de sa rivale, et qu'il aura beau garder religieusement les distances, les deux actions finiront par se rejoindre dans la conscience du citoyen. Or cette conscience ne se partage pas. Il n'y en a pas une moitié pour l'État et une moitié pour l'Église. Elle accepte tout entière les devoirs civiques et les devoirs religieux. S'ils voisinent sans heurt dans la conscience, n'est-il pas avantageux de les rapprocher, de les unir, de les fondre, pour les fortifier les uns par les autres? S'il éclate un conflit entre ces devoirs n'est-il pas sage que l'Église et l'État s'entendent amicalement pour le faire disparaître? Dans les deux cas une action convergente s'impose. Qu'ils le veuillent ou

1. *De Civitate Dei*, XIX, 17; P. L., XLI, 645-646.

non, les deux pouvoirs « sont mêlés et confondus jusqu'à ce que le dernier jugement les sépare[1]. » Ils ont tout intérêt à s'en rendre compte et à se donner la main.

*
* *

L'État ne se doute-t-il pas des services immenses que peut lui rendre l'Église? Il veut donner, à juste raison, à son pays, l'ordre, la paix, la gloire, le rendre florissant et heureux. Ignore-t-il que ce bel idéal suppose chez tous les citoyens des vertus civiques de premier ordre et que ces vertus, du moins à leur degré supérieur, ne sont pas possibles sans la religion? Certes, la sagesse purement humaine peut donner à la conscience un sens assez profond du devoir : « C'est par leurs vertus que les premiers Romains ont constitué la République, quoiqu'ils n'eussent pas le vrai Dieu, la véritable piété qui seule pouvait les faire arriver à l'éternelle cité. Mais ils avaient gardé dans leurs mœurs une espèce de probité qui leur suffit pour établir et conserver cette cité terrestre[2]. » Mais outre que cette probité était, comme l'a dit Salluste, le privilège d'un petit nombre, elle s'est vite anémiée et éteinte, faute d'un aliment réparateur. Or cet aliment, c'est l'Église, dispensatrice des dons du Christ, qui le donne, et non pas seulement à une élite, mais à la masse des citoyens. Quel avantage pour un État, et quelle force! Cet heureux État impose des devoirs, exige des sacrifices; et ces devoirs et ces sacrifices, c'est l'Église qui donne les moyens de les accomplir.

— L'Église est en effet la grande école de la Morale. Elle enseigne quotidiennement dans des milliers de chaires les quatre vertus platoniciennes de tempérance, de force, de justice et de prudence, mais, à la différence de Platon, elle ne se contente pas de les proposer à la conscience, elle les fait entrer dans la vie[3]. Elle éveille dans l'âme de tous ses enfants le goût

1. *De Civitate Dei*, XIX, 17; P. L., XLI, 645.
2. *Epistola* 137, 17; P. L., XXXIII, 524.
3. *De moribus Ecclesiae*, I, 46; P. L., XXXII, 1331.

de l'idéal et la passion du sacrifice, élève constamment les croyants au-dessus d'eux-mêmes en les tendant vers la Croix du Sauveur, prévient leurs défaillances et fortifie leur courage en les faisant boire à longs traits aux sources de la Grâce. « Dans quel abîme ne nous précipiterait pas le fleuve d'iniquités où se plonge le genre humain si la Croix du Christ ne s'élevait pas, fixée solidement comme sur un môle d'inébranlable autorité, pour que, nous tenant attachés à son bois, nous puissions résister aux mauvais conseils de ceux qui nous poussent au mal, et n'être pas engloutis dans le gouffre de ce monde[1]. »

— L'Église est la grande école du civisme. A quoi tend, en effet, l'éducation morale qu'elle donne, sinon à l'oubli de soi, à la probité, au dévouement, à la concorde? Or ce sont là, précisément, les qualités foncières du citoyen et la plus belle parure de l'État. « Des préceptes divins, naissent les devoirs de société[2]. ..... Ce qui fait le bonheur de l'homme fait aussi le bonheur de la cité, puisque ce qui constitue la cité, c'est l'union et la multitude des hommes qui la composent. Le secours divin nous a été donné pour passer honnêtement cette vie mortelle et maintenir l'union et la concorde dans la cité terrestre[3]... Que ceux donc qui prétendent que la doctrine chrétienne est contraire à la prospérité des États nous donnent une armée composée de soldats tels que les demande la doctrine de Jésus-Christ; qu'ils nous donnent des gouverneurs de province, des rois, des juges, des contribuables et des collecteurs d'impôts selon les prescriptions de la doctrine chrétienne, et qu'ils osent dire ensuite que cette doctrine est contraire à la prospérité des États. S'ils sont francs, ils devront avouer, au contraire, qu'en s'y soumettant, tout État y trouve sa grandeur et son salut[4]. »

— L'Église est, enfin, la grande école de la fraternité. Les vertus chrétiennes comme les vertus civiques reposent sur la charité. En enseignant tous les jours que le premier précepte

1. *Epistola* 138, 17; P. L., XXXIII, 532.
2. *De moribus Ecclesiae*, I, 48; P. L., XXXII, 1331.
3. *Epistola* 155, 10; P. L., XXXIII, 670-671.
4. *Ibid.* 138, 15; P. L., XXXIII, 531.

consiste à aimer Dieu de toute son âme, et le second, à aimer le prochain comme soi-même, l'Église fait pénétrer dans les âmes ce sentiment que tous les hommes sont frères, que la société n'est qu'une famille élargie, où tous les intérêts sont communs, où tous les efforts doivent converger vers le même but, où tous les cœurs doivent battre à l'unisson. « La seule manière de savoir aimer, c'est d'aimer Dieu. Quoi! entre les hommes, est-ce qu'il ne doit pas exister un lien d'amour? Or nul degré ne conduit mieux et plus sûrement à l'amour de Dieu, que l'amour de l'homme pour l'homme. Dès lors ce que vous faites pour vous, faites-le pour votre prochain... Mais pourquoi insister davantage? c'est à nous, chrétiens, qu'a été donnée cette règle ... O Église, s'écrie Augustin, tu réunis les citoyens aux citoyens, et en souvenir de nos premiers parents, les hommes entre eux... c'est mieux qu'une société... c'est une fraternité[1]. »

Quel est l'État qui ne voudrait pas user pour son plus grand profit de cet enseignement, de cette action, de cette influence? Il sait que ses ministres, ses soldats, ses administrateurs, ne vaudront jamais que ce que vaudra leur conscience. Or, une organisation merveilleusement outillée est là, toute prête à leur enseigner leurs devoirs. La tiendra-t-il à l'écart? Il a des obligations sacrées à l'égard de la nation. Il doit combattre le désordre, l'injustice, l'immoralité. C'est une lourde charge. Or un clergé laborieux, rompu aux difficultés de l'apostolat populaire, lui offre de la partager. Peut-il refuser son concours?

A-t-il besoin de se renseigner sur les secours qu'il peut en attendre? Qu'il observe avec attention les faits : ils sont éclatants. « O Église, s'écrie saint Augustin, tu prends avec les enfants le ton de l'enfance, avec la jeunesse une attitude d'énergie, avec la vieillesse une attitude paisible. Tu enseignes aux femmes la soumission à leurs maris. Tu enseignes aux maris le sincère amour de leurs femmes. Tu inspires aux enfants, à l'égard de leurs parents, une libre soumission; tu inspires aux parents, à l'égard de leurs enfants, une tendre

1. *De moribus Ecclesiae*, I, 48; P. L., XXXII, 1331.

fermeté. Tu réunis les frères par un lien religieux, plus ferme et plus étroit que le lien du sang. Tu resserres, par un amour mutuel qui laisse subsister les liens de la nature et de la volonté, les rapports de parenté et d'alliance. Tu enseignes aux esclaves à rester auprès de leurs maîtres, non tant par la nécessité de leur condition que par le charme du devoir... Tu enseignes aux rois à prendre les intérêts des peuples, aux peuples à se soumettre aux rois. Tu enseignes avec sollicitude à qui est dû l'honneur, à qui l'affection, à qui le respect, à qui la crainte, à qui la consolation, à qui l'avertissement, à qui l'exhortation, à qui l'objurgation, à qui le châtiment. Tu montres comment toutes choses ne sont pas dues à tous, et comment à tous est due la charité, et comment l'injustice n'est due à personne[1]. »

S'il cherche vraiment les intérêts de la nation, l'État tendra la main à l'Église et lui dira : Allions-nous. Sans sortir de notre domaine respectif, moi réglant en toute liberté les questions politiques, vous tranchant en pleine indépendance les questions religieuses, collaborons étroitement sur le terrain commun de l'éducation morale et sociale et assurons ensemble le bonheur de notre pays.

*
* *

C'est le langage que l'État tenait à l'Église du temps d'Augustin. Les fils de Théodose, Arcadius et Honorius, sentant l'Empire chanceler sous leur main débile, s'appuyaient de toutes leurs forces sur l'armature solide du catholicisme.

Inquiétés par la mauvaise rentrée des impôts, la déplorable gestion des finances, la vénalité de la justice, les excès de pouvoir des magistrats provinciaux, ils demandaient instinctivement secours à cette organisation puissante qui résistait à tous les orages et gardait, seule, dans le fléchissement universel, une inébranlable autorité. Une chose en particulier leur tenait au cœur : mettre au service de leur administration

1. *De moribus Ecclesiae*, I, 63.

croulante, pour la redresser et l'affermir, la haute influence de l'Église. Ils lui reconnaissaient comme leurs prédécesseurs toutes les libertés : la liberté des cultes, la liberté d'association, la liberté de l'apostolat, la disposition exclusive de ses biens, le droit de législation. Ils maintenaient et élargissaient ses privilèges : l'exemption des charges municipales[1] et militaires[2], l'exonération de certains impôts[3], l'autonomie judiciaire pour les fautes de ses clercs, le droit d'asile[4]. Ils lui

1. Cette exemption favorisa le recrutement du clergé. Un prêtre ne pouvant être décurion échappait à la lourde responsabilité de garantir sur son patrimoine personnel la rentrée des impôts. Mais la loi vint bientôt enrayer l'exode des classes riches vers le sanctuaire. Valentinien édicta qu'un décurion ne pourrait être prêtre qu'après abandon de son patrimoine (*Code Théod.*, XVI ; t. 2, l. 6, l. 9, l. 11, l. 24, l. 42.)

Théodore défendit à la noblesse et à la bourgeoisie aisée de prétendre au sacerdoce (*Code Théod.*, t. 1, l. 49 ; t. 2, l. 3).

2. Le service n'était obligatoire pour personne. Seuls, les fils de légionnaires étaient inscrits d'office sur les rôles de l'armée (*Code Théod.* XII, t. 1, l. 15, l. 18). Mais les nécessités militaires obligèrent les empereurs à appeler sous les drapeaux, sinon par des lois impératives, du moins par des menaces et des contraintes, un grand nombre de citoyens. Les prêtres furent exceptés. Mais on les obligea à s'acheter des remplaçants. On réduisit seulement à leur minimum les conditions du marché (*Code Théod.*, VII ; t. 1, l. 1, l. 12. — *Code Just.*, XI ; t. 47, l. 18).

3. Le clergé était exonéré de la *capitatio plebeia*, impôt personnel ; des *munera sordida*, prestations en nature, et des *munera extraordinaria*, sortes de centimes additionnels.

Mais il était soumis au *chrysargyre*, impôt des patentes ; à la *capitatio terrena*, impôt foncier, pour ses biens patrimoniaux, et à tous les impôts indirects.

Les édifices du culte échappaient à toute imposition. Les biens-fonds complètement exonérés par Constantin (*Code Théod.*, XVI ; t. 1, l. 49) rentrèrent sous Constance dans le droit commun (*Cod. Théod.* XVI ; t. 2, l. 15).

Une loi d'Honorius (412) leur enleva les *munera sordida* et les *munera extraordinaria* (*Code Théod.*, I, t. 2, l. 7).

4. Ce droit qui permet à un lieu sacré de servir de refuge inviolable aux coupables est bien antérieur au christianisme. On le trouve chez les Hébreux (*Nombres*, XXXV, 6 ; *Josué*, XXII, 7), chez les Phéniciens (*Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Daremberg et Saglio, t. I, p. 510-511) ; en Grèce (Tacite, *Annales*, III, 40) ; à Rome, sous la République (Cicéron, *de Lege agraria*, Oratio II, XIV, 36) et surtout sous l'Empire (*Code Théod.*, IX, t. 44).

Ce droit fut difficilement et tardivement accordé aux édifices chrétiens. La première constitution qui y fait allusion est de 392 (*Cod. Théod.*, IX, t. 25, l. 1). Elle exclut du privilège les débiteurs du fisc. En 397, une nou-

demandèrent d'assurer avec plus d'autorité et plus d'ampleur un certain nombre de fonctions publiques : l'exercice de la justice dans les procès civils, la protection des pauvres, la tutelle des orphelins, « la défense de la cité ».

Saint Augustin ne s'étend pas sur les libertés de l'Église. Elles sont un fait reconnu par la loi et fondé en nature. Il les considère comme inséparables du pouvoir spirituel.

Il ne parle pas davantage des privilèges ecclésiastiques. Le rôle de l'Église, le caractère du prêtre, la nature des édifices religieux postulent certaines immunités. Ce sont moins des faveurs que des compléments de la liberté. En les accordant de bonne grâce, l'État reste dans la logique de ses fonctions : il facilite l'apostolat et retrouve l'argent perdu sous sa forme la meilleure, qui est le bien fait à la nation. Saint Augustin trouve même qu'il est trop discret. Il voudrait lui voir ajouter un nouveau privilège à la liste, celui de l'intercession.

Le saint évêque s'explique plus longuement sur les fonctions publiques attribuées à l'épiscopat et il ne les approuve que dans la mesure où elles peuvent s'harmoniser avec les fonctions religieuses. La protection du pauvre et la tutelle des orphelins ont naturellement toute sa sympathie. L'évêque lui paraît désigné, entre tous les citoyens, pour servir de père aux malheureux et de trésorier à la misère. Aussi affirme-t-il hautement que les biens de l'Église sont avant toute chose le patrimoine des besogneux et des souffrants. « Ces biens, quels qu'ils soient, nous ne les regardons pas comme nôtres, mais comme appartenant aux pauvres ; nous en sommes seulement les administrateurs et si nous voulions nous les approprier, nous deviendrions de coupables usurpateurs[1]. » Il rappelle sans cesse aux riches de son temps que leur opulence est grevée d'hypothèques et que les pauvres sont leurs créanciers.

velle constitution exclut les Juifs qui simulent une conversion (*Code Théod.*, IX, t. 25, l. 2, l. 3). La même année le droit, en raison des abus, sans doute, est supprimé (Sozomène, P. G., LXVII, 1533). Honorius le rétablit en 414 (*Code Théod.*, I, t. 12, l. 1, l. 2).

1. *Epistola* 185, 36; P. L., XXXIII, 810.

Ils n'ont qu'un moyen de solder leurs dettes, c'est de porter à l'assistance publique, dont l'évêque est l'administrateur, le superflu de leurs biens[1]. Lui-même donne l'exemple. Il n'hésite pas à vendre les vases sacrés pour donner du pain aux malheureux[2].

Autant que les pauvres, d'ailleurs, les orphelins occupent une place de choix dans son cœur. Il est fier qu'on ait réservé leur tutelle à l'Église. « Vous savez, écrit-il, au sujet d'une orpheline qu'on lui avait confiée, quels soins l'Église et les évêques doivent à tout le monde et surtout aux orphelins... C'est pourquoi je ne pouvais ni ne devais confier à personne la jeune fille dont il s'agit, puisque notre frère Rusticus l'a mise sous la protection de l'Église[3]. » Cette tutelle comporte beaucoup d'obligations. Il faut nourrir le pupille, l'instruire, l'élever, gérer ses intérêts matériels, le défendre contre les rapacités de la parenté, lui procurer une situation sociale. « Dieu met l'orphelin sous la tutelle de l'Église pour le protéger contre les méchants. » « On recommande aux évêques de veiller sur le patrimoine des orphelins. L'évêque prend la défense de l'orphelin contre les étrangers qui voudraient le dépouiller après la mort de ses parents[4]. » C'est une lourde charge, mais qui, mieux que l'évêque, peut l'assurer? N'est-il pas le ministre de celui qui a dit : « Laissez venir à moi les petits enfants? » En raison de leur malheur, ces enfants sont ses fils privilégiés. Qu'il leur réserve le meilleur de sa sollicitude. En se dévouant pour eux, c'est à l'Église et à l'État qu'il se dévoue.

*
* *

Saint Augustin n'éprouve pas le même intérêt pour les deux autres fonctions publiques. Nous avons vu combien il lui répugnait de juger les affaires séculières. Nous allons constater

1. *Sermo* 36, surtout, et *Sermo* 14; P. L., XXXVIII, 110-115 et 215-221.
2. Possidius, *Vita S. Augustini.*
3. *Epistola* 252; P. L., XXXIII, 1069.
4. *Sermo* 176, 2; P. L., XXXVIII, 950.

le même éloignement pour la charge de « défenseur de la cité ».

Cette charge avait été instituée par Valentinien[1]. Elle avait pour but de défendre le contribuable contre les prétentions excessives du fisc et les abus de pouvoir des curiales. A l'origine, le titulaire fut élu par les ressortissants de l'impôt foncier. Mais l'élection étant devenue une question de parti, Gratien, d'abord, Théodose ensuite, demandèrent à l'évêque de désigner le défenseur et au besoin de le diriger. Honorius fut plus exigeant. Il nomma officiellement les évêques « défenseurs de la Cité ». Entre temps, d'ailleurs, les attributions de la charge avaient été élargies. Nous lisons dans une ordonnance de Théodose : « Le défenseur de la Cité doit se montrer en toutes choses le père du peuple et ne point souffrir que, par des inscriptions indues d'impôt, on écrase les paysans et les gens de ville. Il doit résister à l'insolence des officiers et à l'avidité des juges, sans perdre le respect dû à leurs fonctions, avoir libre entrée à toute heure chez les magistrats, préserver de toute exigence inique ce peuple qu'il doit regarder comme composé de ses enfants[2]. »

Ce gros travail, quelque honorable qu'il fût, et quelque bienfaisant qu'il pût être, n'était pas du goût d'Augustin. Il lui prenait un temps précieux, lui imposait des démarches désagréables et lui paraissait être surtout une ingérence intempestive des hommes d'Église dans les affaires de l'État. Les droits de l'État lui sont aussi sacrés que ceux de la religion. Il boude systématiquement toutes les institutions qui semblent leur porter atteinte. Un jour de mauvaise humeur, il a exprimé sa répugnance sous une forme lapidaire : « *Nolumus habere rationem cum potestatibus*[3]. » Songez donc ! Se tenir presque tous les jours à la porte des autorités civiles, épier le moment favorable de leur parler, attendre, quand on en voit entrer de plus grands, se faire annoncer, être introduit avec peine,

1. *Code Théodosien*, I, t. 11, *paratit.* — *Code Justinien*, I, t. 55, l. 1, l. 2.
2. *Code Justinien*, I, t. 55, l. 4.
3. *Sermo* 302, 19; P. L. XXXVII, 1392.

se plaindre, protester, supplier, c'est la plus insupportable des corvées, *sarcinam sustinemus*, et qui ne s'accorde en rien avec la dignité d'évêque. Il la subit par charité, mais Dieu sait combien elle lui pèse. « Laissez-moi donc en paix, dit-il à ses fidèles d'Hippone, ne nous imposez point cette charge, ne nous forcez point de subir ces humiliations, accordez-nous cette faveur. Laissez-nous libre de ce fardeau. Nous vous en prions, nous vous en conjurons[1]. »

Mais ses fidèles font la sourde oreille. Ils ont tant de protestations à faire, tant de dégrèvements à réclamer. Ils l'assiègent sans répit pour l'envoyer chez les curiales ou chez le tribun. Mais ils le trouvent lent, détaché, inactif, et lui signifient sans pudeur leur mécontentement. « Vous devriez, lui dit-on, rappeler à ces puissances l'obligation de faire le bien. — Savez-vous, répondit-il avec vivacité, si je ne l'ai point fait; je sais que vous l'ignorez et que vous nous jugez témérairement. Certes vous avez le droit de me faire cette réclamation : s'il avait averti cette autorité, elle aurait fait le bien. Je réponds à mon tour : je l'ai fait, et n'ai point été écouté[2]. »

Il intervient donc quelquefois, sans grand succès d'ailleurs, pour amener les puissants du jour à « faire le bien », c'est-à-dire à être indulgents et bons. Mais il ne porte ni ordres, ni ultimatum, comme il en aurait le droit. Il présente de simples requêtes. Et ces requêtes n'ont même pas la forme d'une manifestation publique et officielle. C'est en secret, et d'homme à homme, qu'il expose les doléances de son peuple et glisse le conseil discret qui convaincra les magistrats impériaux. Mais le peuple ne comprend pas cette sagesse. Simpliste et violent, il montre la chaire à son évêque et lui enjoint de répondre de là aux officiers de l'empereur. « De là? répond Augustin; je crois si peu aux remontrances publiques, que si je pouvais je prendrais le peuple lui-même à l'écart pour lui adresser mes monitions[3]. »

1. *Sermo* 302, 19; P. L., XXXVIII, 1392.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

La chaire n'est pas une tribune, mais une sorte de sanctuaire. Ce serait la profaner que d'y traiter des questions purement humaines. Elle n'est faite que pour la parole de Dieu. Nul ne l'a mieux dit et mieux montré qu'Augustin. Il n'a jamais voulu jeter dans le domaine public, sous le couvert de la prédication, ses difficultés temporelles avec les agents de l'État. Il a préféré les démarches privées, les entretiens souriants, qui d'eux-mêmes, sans fracas et sans heurt, ont raison de l'entêtement et de la malveillance. L'Église n'est-elle pas la grande amie qui, tous les jours, et spécialement aux jours difficiles, doit offrir le concours de sa sagesse aux administrations de l'État?

*
* *

Mais ce concours sera d'autant plus efficace, qu'il restera officieux. La loi l'impose, il est vrai; il vaudrait mieux que la charité le suggérât; et si possible, que les circonstances le rendissent inutile, car il est en marge des rapports normaux des deux pouvoirs et risque de nuire à leur indépendance. Il est infiniment préférable que l'Église et l'État restent chacun dans leur rôle et se contentent de collaborer étroitement au bonheur du pays.

Cette *collaboration* doit être franche et ouverte. Elle entraîne naturellement l'adhésion publique de l'État au christianisme. Il se tromperait fort, en effet, s'il estimait que la religion est affaire privée et qu'il suffit, pour christianiser la nation, de fournir à l'Église toutes facilités d'action sur les consciences individuelles. Ces facilités ne sont, certes, pas négligeables. Mais l'Église arriverait-elle à doter de ses forces morales tous les citoyens, y compris les chefs du pouvoir, que le but de la collaboration ne serait pas atteint. L'État n'est pas simplement une somme de citoyens, il est un organisme qui a sa vie propre et est soumis à des devoirs spécifiques. Il a besoin, tout comme les individus, et plus encore, s'il veut réaliser son idéal de justice et de progrès, d'imprégner de christianisme ses institutions et ses lois. C'est donc, comme État, à tous les

degrés de l'échelle administrative, et jusque sur le trône, qu'il doit publiquement et constitutionnellement affirmer sa foi chrétienne et se soumettre à l'enseignement de l'Église.

« Nous appelons heureux, dit Augustin, les princes qui se servent de leur puissance pour développer au plus haut point le culte de Dieu et se faire les serviteurs de sa Majesté, qui craignent Dieu, l'aiment et l'adorent, qui préfèrent à leur royauté la possession de ce royaume spirituel où les compétitions ne sont point à craindre[1]. » Or « comment les rois peuvent-ils servir le Seigneur avec crainte, sinon en défendant et en punissant avec une religieuse sévérité tout ce qui se fait contre les commandements de Dieu? Chacun sert Dieu à sa manière, celui-ci comme homme, celui-là comme roi. Comme homme on le sert par une vie pieuse et fidèle, comme roi on le sert en sanctionnant, avec une vigueur convenable, des lois prescrivant le bien et réprimant le mal[2]. » En effet, « si votre administration, écrit Augustin à Macédonius, a pour seule fin de préserver les hommes de toute inquiétude et de ce qui pourrait les faire souffrir selon la chair; si vous ne regardez pas comme votre devoir de connaître à quoi ils rapportent ce calme et ce repos que vous vous efforcez de leur procurer, c'est-à-dire, pour parler sans ambiguïté, comment ils servent le vrai Dieu, seul fruit qu'il puissent retirer d'une vie calme et tranquille, tous vos efforts ne vous serviront de rien pour le vrai bonheur[3]. »

Cette profession par l'État de la foi chrétienne marque évidemment une sorte de *prééminence* du pouvoir religieux sur le pouvoir civil. Hiérarchiquement, puisque les rois sont ses fils spirituels, l'Église leur est supérieure. Ils sont tenus d'être fidèles à son enseignement, d'obéir à ses lois, de se soumettre à sa discipline. Mais cet enseignement, ces lois, cette discipline ne dépassent pas le cadre de la religion. Ils imposent à l'État un certain nombre d'obligations morales, mais ils n'entraînent

1. *De Civitate Dei*, v, 24; P. L., XLI, 170-171.
2. *Epistola* 185, 19; P. L., XXXIII, 801.
3. *Ibid.* 155, 10; P. L., XXXIII, 670-671.

pas sur le terrain purement politique la moindre subordination. L'Église n'abdique pas sa souveraineté en se soumettant aux lois de l'État. L'État n'abdique pas la sienne en se soumettant aux lois de l'Église.

Deuxième partie.

Nous avons vu plus haut les services que l'Église rend à l'État. Il nous reste à examiner les services que l'État doit rendre à l'Église.

I

Disons tout de suite que saint Augustin n'en attend aucun secours d'argent. Il estime que la charité doit seule subvenir aux besoins de l'Église. C'est d'ailleurs la doctrine traditionnelle. Lors de ses prédications en Judée, la Christ n'a dû sa nourriture quotidienne qu'à la générosité de ses amis[1]. Elle prenait la forme de dons en nature et quelquefois de dons en argent, témoin cette bourse commune qu'administrait si jalousement Judas[2]. Naturellement, cet argent n'était pas un salaire, mais un secours.

Ce secours a, d'après saint Paul, qui fonde sur ce point une véritable doctrine, un quadruple caractère. D'abord, il n'est pas une aumône, mais une rétribution. « Si nous avons répandu parmi vous les semences spirituelles, écrit-il aux Corinthiens, est-ce donc trop exiger que de recevoir quelque chose de vos biens temporels[3]. » Il est ensuite une rétribution obligatoire. « Ne savez-vous pas, continue saint Paul, que les ministres du Temple mangent ce qui est dans le Temple et que ceux qui servent à l'autel ont part aux oblations de l'autel. De même aussi le Seigneur ordonne que ceux qui annoncent l'Évangile vivent de l'Évangile[4]. »

1. S. Luc, VIII, 1.
2. S. Jean, XII, 6.
3. *I Corinth.*, IX, 11.
4. *Ibid.*, IX, 13.

Il ne doit pas aller, d'autre part, au delà du nécessaire. « Je n'ai jamais fait de mon ministère un commerce d'avarice ; Dieu m'en est témoin[1]... Je n'ai désiré ni l'argent, ni l'or, ni les vêtements de personne... Je ne désire pas vos dons, je désire le fruit abondant qui vous en reviendra[2]. » Enfin pour que cette rétribution ne soit jamais une tyrannie pour le clergé, liberté est laissée à l'Apôtre de la refuser et de s'entretenir lui-même : « Nous n'avons jamais mangé gratuitement le pain de personne ; mais nous avons été dans la fatigue et dans la peine, travaillant chaque nuit pour n'être à charge à aucun de vous. Ce n'est pas que nous n'en eussions le droit ; mais nous avons voulu vous donner, en nous, un exemple à imiter[3]. »

Ces rétributions s'organisèrent peu à peu en collectes régulières dans chaque communauté chrétienne[4], et devinrent ainsi la base d'un menu trésor d'Église. Ce trésor eut une triple affectation : l'achat des lieux du culte, l'entretien des prêtres et la subsistance des pauvres. Mobilier, pour la plus grande partie de ses valeurs, en raison de la persécution qui ne reconnaissait à l'Église aucune existence légale, il dut sans doute s'immobiliser peu à peu par l'acquisition de quelques biens-fonds, puisque l'Édit de Milan ordonne la restitution « des propriétés, autres que les lieux de réunion, appartenant aux communautés religieuses. »

* * *

La faveur de Constantin se hâte de multiplier les ressources du culte nouveau. Une loi de 321, permet de tester pour les églises[5]. Une autre ordonne la construction de basiliques aux frais de l'État[6]. Après la défaite de Lucinius les propriétés des martyrs, morts sans famille et sans testament, sont attribuées

1. *Actes*, XX, 33.
2. *Ad Philippenses*, IV, 17.
3. *II Thessalon.*, III, 8-9.
4. *I Corinth.*, XVI, 1, 2, 3, 4.
5. *Code Théodosien*, XVI, t. 2, l. 4.
6. *Digeste*, XXXII, 1, 20.

à l'Église[1]. Déjà en 313, une subvention pécuniaire de trois mille livres avait été accordée à l'épiscopat africain[2]. Les prêtres ont, d'autre part, l'habitude d'aliéner leurs biens de famille en faveur de l'Église. Un jour vint même, où recrutés pour une forte part dans les classes fortunées, ils apportèrent en dot de si considérables patrimoines, qu'une loi curieuse, dans l'intention de défendre l'Église contre la richesse et de prévenir la désertion des curies, interdit aux riches l'accession aux ordres sacrés[3]. Constance accentua les générosités de son père, mais sans les corriger de sa prudence. Une de ses lois dispense les prêtres des impôts de commerce « afin de leur faciliter les moyens de subvenir à leur nourriture[4]. » Ce privilège donnant lieu à des abus, Valentinien le rapporta. Puis, préoccupé de servir les intérêts du fisc et l'honneur de l'Église, il défendit aux curiales d'entrer dans les ordres sacrés, à moins d'abandonner leur patrimoine[5], et interdit aux clercs de recevoir des dons ou des legs de femmes chrétiennes, à moins d'en être les légitimes héritiers[6].

Cette dernière ordonnance ne souleva aucune protestation, bien que les testaments fussent la meilleure source de revenus : « Des lois récentes, remarque dédaigneusement saint Ambroise, nous refusent le bénéfice des successions même privées, et personne ne s'en plaint. J'aime mieux que nous manquions d'argent que de vertu[7]. » Ce n'est pas d'ailleurs pour elle, que l'Église a besoin de ressources financières : « la foi, voilà ses revenus; l'entretien des pauvres, voilà son patrimoine[8]. » Tous les dimanches, on fait des distributions d'argent et de vivres aux veuves, aux orphelins, aux passagers miséreux. Tous les jours on subvient aux nécessités de la maison des

1. Eusèbe, *Vita Constantini*, II, 27.
2. Eusèbe, *Hist. ecclesiast.*, X, 6.
3. *Code Théodosien*, XVI, t. 2, l. 6.
4. *Ibid.* l. 8.
5. *Ibid.*, l. 17.
6. *Ibid.*, t. 1, l. 59.
7. *Epistolâ* 18, 13.
8. *Ibid.*

voyageurs, des hôpitaux, des asiles de vieillards. Et l'on n'a pas pour équilibrer des budgets si chargés les dotations du clergé païen. Gratien, préoccupé de ne pas affaiblir l'Église en l'enrichissant, fait bénéficier de ces dotations la caisse du préfet du prétoire et l'administration des postes [1].

* * *

Saint Augustin ne s'en plaint pas plus que saint Ambroise. Il est de l'avis de Tertullien. Il ne veut pas que le christianisme soit comme le paganisme une religion de mendiants, *religio mendicans*. Il estime que le prêtre, destiné à prêcher l'Évangile, ne doit vendre à personne, pas même à un gouvernement, la parole sacrée. Si l'autel et la chaire ne suffisent pas à lui donner du pain, il le demandera au travail de ses mains [2]. Aussi n'a-t-il pas assez d'admiration pour saint Paul, qui a donné en travaillant le cuir, le plus bel exemple de désintéressement et de courage [3]. Pour lui, Augustin, si les affaires spirituelles ne lui prenaient pas tout son temps, il serait fier d'imiter le grand apôtre [4]. Il nous laisse même entendre de quel genre de travaux son humilité s'accommoderait. « Travail aussi innocent qu'honnête, concernant les objets d'un usage journalier comme ceux qui sortent des mains des forgerons, des cordonniers, ou comme les travaux qui regardent le labourage [5]. »

Ces travaux exigent toutefois trop de loisirs pour qu'il les impose à son clergé. Dans sa pensée, la conquête des âmes doit accaparer la vie de l'apôtre. C'est bon pour un moine de s'asseoir devant un établi ou de se pencher sur une charrue. La prière n'occupe qu'une partie de son existence et il serait peu évangélique de gaspiller le reste dans l'oisiveté [6]. Mais un

1. *Code Théodosien*, XVI, t, 10, l. 20.
2. *Sermo* 46, 6 ; P. L., XXXVIII, 273-274.
3. *De opere monachorum*, 10, 11, 12 ; P. L., XL, 556-558.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, 13, 14 ; P. L., XL, 559-560.
6. *Ibid.*

prêtre séculier doit se donner corps et âme à l'enseignement des fidèles, à la conversion des pécheurs et au retour des hérétiques.

*
* *

Aussi a-t-il le droit de ne demander son pain qu'à son ministère, étant bien entendu que ce ministère ne sera pas pour lui un moyen facile de fuir des travaux plus pénibles et de se nourrir paresseusement aux dépens de la charité. Il n'acceptera rien d'ailleurs au delà du nécessaire. Son apostolat n'est pas un trafic. Rien n'est plus éloigné de l'Évangile que de monnayer la parole de Dieu. La récompense du prêtre n'est pas l'argent, mais Dieu. « La nécessité commande de prendre de quoi vivre, comme la charité fait un devoir de le donner. Mais il ne s'ensuit pas que l'Évangile soit une chose vénale, ni que cette nourriture que reçoivent ceux qui l'annoncent en soit le prix. S'il en était ainsi, ils donneraient pour rien un bien du plus grand prix... Les chrétiens sont impuissants pour récompenser dignement ceux qui se dévouent à les servir avec la charité que commande l'Évangile[1]. »

Les chrétiens sont, en effet, les grands bénéficiaires de la chaire et de l'autel. Qu'ils ouvrent donc largement leur bourse, non pas pour payer ce qui est sans prix, mais pour donner un peu de pain aux ministres de Dieu et soutenir les œuvres de l'Église. Saint Augustin leur insinue qu'ils sont, à ce point de vue, trop timides. « Faites une part à l'aumône, leur dit-il, et fixez une somme à prendre soit sur vos revenus annuels, soit sur vos bénéfices journaliers. Car vous semblez trancher dans le vif, et votre main ne s'allonge qu'en tremblant vers toute parcelle de votre bien que vous n'avez pas destinée à Dieu. Retranchez donc par avance une partie de vos revenus. Voulez-vous que ce soit un dixième ? Eh ! bien soit, mettez à part un dixième..., quoique ce soit peu de chose[2]. »

1. *Sermo* 46, 5; P. L., XXXVIII, 273.
2. *Enarratio in Psalm.* 146, 17; P. L., XXXVII, 1914.

Cette dîme était, évidemment, peu de chose, si l'on songe à la multiplicité des œuvres que l'Église avait à soutenir[1], au lourd fardeau d'enseignement et d'assistance qu'elle commençait d'assumer et qu'elle allait garder à sa charge exclusive pendant quinze siècles. Qui en était, d'ailleurs, meilleur juge qu'Augustin?

*
* *

Si nous en croyons Possidius, ses vêtements étaient humbles, ses goûts modestes, sa table frugale[2]. Pour mieux vivre selon l'esprit de pauvreté, il avait exigé de ses prêtres la vie en commun[3]. Pour mieux affirmer ses résolutions d'économie, il ne voulut jamais acheter ni maison, ni terre, ni métairie[4]. Pour éviter toute occasion de gaspillage, il se refusa à faire des constructions nouvelles[5]. L'argent qu'il demandait, et qui lui manqua parfois, il le mettait tout entier au service des pauvres et des malheureux.

Cet argent il l'exigeait, d'ailleurs, pur de tout égoïsme et de toute injustice. Il édicta que toute donation particulière faite à un membre de son clergé devait passer à la collectivité. Il refusa l'héritage d'un fidèle qui, pour faire un don à l'Église, avait déshérité ses enfants[6]. Il ne voulut pas davantage des dotations grevées de charges fiscales, pour la raison que n'ayant pas de fonds de réserve, il serait incapable de les acquitter[7]. Même règle pour les legs susceptibles d'entraîner des procès. L'Église doit éviter avec soin tout ce qui mettrait une tache sur sa mission de charité. Du fait que ses biens appartiennent aux pauvres, ils portent la plus belle des servitudes : l'hypothèque sacrée mise sur eux par la misère humaine. Ils ne doivent pas en avoir d'autre, ni celle qui viendrait de dons injustes ou sus-

1. *Sermo* 355, 5; P. L., XXXIX, 1572.
2. Possidius, *Vita Augustini*, 22.
3. Possidius, 25.
4. *Ibid.*, 24.
5. *Ibid.*
6. *Sermo* 355, 3; P. L., XXXIX, 1572.
7. *Ibid.*

pects, ni celle que leur imposeraient les largesses intéressées de l'État.

Ces idées d'Augustin avaient des détracteurs. On reprochait au trop rigide évêque de décourager la charité. Écoutons sa belle réponse : « On dit : la raison pour laquelle il n'est pas fait de don à l'église d'Hippone, la raison pour laquelle les mourants ne l'instituent pas héritière, c'est que l'évêque Augustin, dans sa bonté (car sous prétexte de louer, on mord) donne tout et n'accueille rien. Mais si, certes, j'accueille les offrandes bonnes, les offrandes saintes. Mais si quelqu'un est irrité contre son fils et si, en mourant il le déshérite?.. n'est-il pas vrai que de son vivant j'aurais dû établir la paix entre lui et son fils? Et comment parler de la paix si je convoite l'héritage?.. Quiconque déshérite son fils et institue l'Église héritière, peut chercher qui l'accueille. Ce ne sera personne et, par la grâce de Dieu, ce ne sera pas Augustin[1]. »

II

Mais si saint Augustin refuse de l'État des secours d'argent, il en attend d'autres plus efficaces : les secours de sa force pour la défense de la foi. Question délicate et très diversement étudiée. Quelques historiens ont reproché à Augustin d'avoir été le grand docteur de l'Inquisition. D'autres, ne voulant voir en lui que les faiblesses de sa jeunesse, se sont appliqués à blanchir sa mémoire de tout mauvais souvenir. N'est-il pas possible, en se tenant aussi loin du réquisitoire que du panégyrique, de conserver à la figure du grand évêque cette douceur un peu grave, quelquefois sévère, jamais voilée de dureté, qui en est le trait le plus expressif.

Nous allons le voir en examinant la position qu'il a prise dans trois questions essentielles : la *question païenne*, la *question juive*, la *question donatiste*.

1. *Sermo* 355, 5; P. L., XXXIX, 1572.

a) *La question païenne.*

La question païenne ne se posait plus, de son temps, à l'état aigu. Par une savante série de mesures, la législation impériale en avait considérablement réduit l'importance. Une à une, les pratiques de la vieille religion avaient été interdites. On commença par l'haruspicine privée et les prestiges magiques[1]; on continua par les sacrifices[2]; on acheva par les libations et les repas funéraires[3]. Un à un les temples avaient été désaffectés. On s'était d'abord contenté d'en enlever les statues les plus belles pour en orner les cités[4]; on ferma ensuite les sanctuaires suspects d'immoralité; on consacra enfin beaucoup de monuments religieux au nouveau culte[5]. Un à un les privilèges des corporations sacerdotales furent supprimés. On débuta par l'expropriation des biens immobiliers[6]; on poursuivit par l'abolition des immunités personnelles; on conclut par la suppression des subsides alimentaires[7]. D'année en année, le code pénal s'enrichit de sévères lois de répression. Les premières s'arrêtent à l'amende; les autres poussent jusqu'à la prison; les dernières vont jusqu'à la mort[8].

Cette sévérité eût paru une éclatante revanche de la persécution contre les chrétiens, si l'intolérance à l'égard du culte ne s'était alliée à une grande bienveillance à l'égard des personnes. Non seulement les lois sommeillèrent en maints endroits, mais un opportunisme intelligent fit fermer les yeux sur l'impénitence d'un grand nombre de citoyens[9]. Libanius, Thémistius,

1. *Code Théodosien*, IX, t. 16, l. 1, 2, 3, 4, 5, 6.
2. *Ibid.*, XVI, t. 10, l. 2, 3, 7.
3. *Ibid.*, XVI, t. 10, l. 12.
4. Eusèbe. *Vita Constantini*, II, 45.
5. Sozomène, I, 8; V, 10.
6. *Code Théodosien*, XVI; t. 10, l. 12.
7. *Ibid.*, XVI, t. 1, l. 8; t. 10, l. 20.
8. *Ibid.*, XVI, t. 10, l. 6.
9. Sozomène, III, 37; Libanius, édition Reiske, t. II, p. 2.

Symmaque, Prétextat, Flavien, en sont la preuve. Leur fidélité à l'ancien culte ne les a pas empêchés d'atteindre aux premiers rangs de l'État. Même quand cette fidélité prit, au temps de l'équipée d'Eugène, la forme d'une révolte contre l'Empereur, l'Église, par la voix d'Ambroise, demanda l'amnistie et l'obtint sans réserve[1]. Aussi ne faut-il pas s'étonner que libres, en fait, de conserver leur foi, beaucoup de païens l'aient ouvertement pratiquée, et qu'au temps de saint Augustin, leurs groupements aient eu une importance considérable. Cette foi était profondément enracinée sinon dans les cœurs, du moins dans les habitudes. Constituée par tout un ensemble de rites, de superstitions populaires, de traditions politiques, de goûts littéraires, elle avait imprégné de ses formules la langue poétique, mondaine, administrative, et de ses cérémonies la vie même de la nation.

On comprend qu'elle ait opposé à la foi nouvelle une longue résistance. A mesure, d'ailleurs, que l'autorité officielle lui retirait son appui, trois forces, le théâtre, la magie et l'école venaient à son secours. On chasse le paganisme de ses temples; il trouve un inviolable asile dans les spectacles du cirque et sur les tréteaux. On lui interdit les autels; il se réfugie dans les chaires de grammaire et d'éloquence; et avec la complicité de Platon et d'Homère, distribue sa philosophie aux chrétiens comme aux infidèles[2]. On lui défend les sacrifices. Il prend sa revanche dans les prestiges magiques. Sciences occultes, évocations d'esprits, sortilèges, philtres, paroles enchantées, toutes ces formes de la sorcellerie dont les Romains avaient toujours été si friands, prennent un développement extraordinaire[3].

*
* *

C'est à ce paganisme, toujours vivant et toujours influent malgré la loi, que se heurte l'apostolat d'Augustin.

1. *De Civitate Dei*, v, 26; P. L., XLI, 172-173.
2. *Confessions*, I, 16; P. L., XXXII, 612.
3. Juvénal, *Satires*, v, VI; Columelle, I, 8; Martial, VI, 50.

La législation qui le proscrit ne lui paraît pas discutable.

Le paganisme n'est-il pas un défi à la raison? « Ce que les hommes, versés dans la connaissance de l'Ancien et du Nouveau Testament, blâment dans les cérémonies sacrilèges des païens, ce n'est pas d'élever des temples, d'instituer des sacerdoces, de faire des sacrifices, mais d'honorer des idoles privées de tout sens. C'est à cette maladie d'esprit que l'Écriture cherche à apporter un remède quand elle dit : « Ils ont des yeux et « ils ne voient point; ils ont des oreilles et n'entendent point » (Ps. 113, 5). Plus la vérité de cette parole est claire pour tous, plus elle inspire une honte salutaire à ceux qui rendent des honneurs divins à de telles idoles[1]. »

Le paganisme n'est-il pas un amas de puérilités? « On a cru devoir publier des lois contre les païens; mais c'est plutôt en leur faveur qu'on les a faites, s'ils veulent bien le comprendre. Voici par exemple des enfants qui jouent avec de la boue et se salissent les mains. Survient le maître avec un visage sévère. Il leur fait tomber la boue des mains et leur donne un livre à tenir. C'est ainsi que Dieu s'est servi des princes qui lui sont soumis pour porter la terreur dans ces cœurs occupés à des jeux d'enfants, leur faire tomber la boue des mains et les déterminer à faire quelque chose d'utile[2]. »

— Le paganisme n'est-il pas la grande école de l'immoralité? « Les infamies, les cruautés, les hontes, les crimes des dieux sont, à leur demande et sous peine d'encourir leur indignation, consacrés par des fêtes solennelles, étalés en public, offerts aux regards et à l'imitation de tous... Leur amour de la volupté les signale comme des esprits immondes. En demandant la reproduction de leurs crimes honteux aux débauchés, ne se proclament-ils pas les auteurs d'une vie criminelle et dépravée[3]? »

La fermeture des temples et l'interdiction du culte païen s'imposent donc comme une mesure d'hygiène et de salubrité publique. Josias, Ézéchias, le roi de Ninive Darius, Nabuchodonosor,

1. *Epistola* 102, 19; P. L., XXXIII, 377-378.
2. *Sermo* 62, 18; P. L., XXXVIII, 423.
3. *De Civitate Dei*, II, 25; P. L., XLI, 73. — Cf. II, 10, 55; VII, 21, 217.

n'ont pas hésité à s'y résoudre. Comment un empereur chrétien pourrait-il hésiter[1]. Il est clair qu'aux yeux d'Augustin la question est classée.

Pratiquement, ses rapports avec les païens ont été beaucoup moins rigides. Ils ont beau continuer à offrir leurs sacrifices, nulle part, ni dans sa correspondance, ni dans ses livres de polémique, il ne réclame contre eux l'application de la loi. Une seule fois, après la publication des quatre premiers livres de *la Cité de Dieu*, il se félicite que la législation de Théodose les empêche, non pas de le réfuter, mais de lui répondre par le mensonge et la calomnie. Rien n'est plus loin de sa pensée que de leur enlever le droit de se défendre. Il a toujours accueilli avec bonne grâce leurs revendications et leurs plaintes; il s'est appliqué sans relâche à leur sauver la vie ou à leur éviter des représailles. Ils savaient tous qu'en appeler à sa charité était le plus sûr moyen de salut[2]. Non seulement il enlève au bourreau les païens qui lui sont recommandés, mais il proteste énergiquement contre la rapacité de ses fidèles qui s'adjugent sans sourciller les biens des idolâtres. Il ne parle de rien moins que de crime et se lamente du tort immense qu'on fait au Christ. Les fidèles ripostent qu'il ferait bien mieux, lui, Augustin, de détruire les idoles qui déshonorent la campagne d'Hippone. « Laissez aux méchants, répond-il, d'exercer leurs violences sans l'autorité nécessaire. Nous, nous cherchons d'abord à briser les idoles dans le cœur des païens. Lorsqu'ils sont devenus chrétiens, ils nous invitent eux-mêmes à briser les statues de leurs jardins, ou ils nous préviennent. Ce que nous avons à faire maintenant, c'est de prier pour leur conversion sans nous irriter contre eux[3]. »

Il ne lui suffit même pas de professer pour les païens une inaltérable bienveillance. Il est en relations suivies avec un grand nombre d'entr'eux et le ton de ces relations est de la plus franche cordialité.

1. *Epistola* 185, 19; P. L., XXXIII, 801.
2. *Ibid.* 90; P. L., XXXIII, 313.
3. *Sermo* 62, 17; P. L., XXXVIII, 423.

Tantôt c'est un professeur de grammaire, Maximus, qui échange avec lui de longues et spirituelles lettres, tout émaillées de vers de Virgile et de Lucain. On y fait assaut de science et d'ironie, en connaisseurs.

Mais on n'y effleure même pas, comme si c'était lettre morte, la question des lois de répression. Tout au contraire, Augustin reproche à son correspondant de défendre sa religion avec trop de maladresse. « Parlez en faveur de vos dieux, en homme qui veut les défendre, et non comme un prévaricateur qui par son langage nous donnerait les moyens de les attaquer[1]. »

Tantôt c'est un étudiant, Dioscorus, qui, ayant extrait des dialogues philosophiques de Cicéron un long questionnaire de difficultés, le lui envoie, avec prière impérative de les résoudre. Augustin prend la peine d'élaborer une étude minutieuse de la morale et de la métaphysique païennes et la lui expédie, en s'excusant d'être incomplet avec une délicieuse bonhomie. « Plaise à Dieu, lui dit-il en terminant, que je puisse éteindre en vous cette avidité si trompeuse des louanges humaines en vous montrant que votre prière ne m'a pas inspiré d'autre désir que de vous tirer de votre égarement[2]. »

Tantôt c'est un grand seigneur, Volusianus, qui lui soumet ses doutes sur l'Incarnation. Il lui répond en gentilhomme, met de la coquetterie à élargir lui-même la difficulté, et la résout en fins développements oratoires, marqués d'une pointe d'attendrissement. « Que la miséricorde toute-puissante de Dieu, conclut-il, vous conserve sain et sauf et augmente de jour en jour votre bonheur, ô illustre seigneur et très excellent fils. Je salue votre sainte mère, si digne d'être honorée en Jésus-Christ; et je prie Dieu qu'il exauce les prières qu'elle lui adresse pour vous[3]. »

Dans cette correspondance avec les infidèles, le savant s'efface toujours derrière l'apôtre, et l'apôtre derrière le saint.

1. *Epistola* 17, 5; P. L., XXXIII, 85.
2. *Ibid.* 118, 1; P. L., XXXIII, 432. Dioscorus se convertit (*Epistola* 227).
3. *Ibid.* 132, *in fine;* P. L., XXXIII, 508.

« Entre gens qui se connaissent et qui sont animés les uns à l'égard des autres des mêmes sentiments de bienveillance, écrit-il au philosophe païen Longinien, quel commerce plus doux et plus salutaire peut-il exister que de chercher et d'étudier ensemble les moyens d'arriver à la vertu et au bonheur[1] ? » — « Sachez, mes très chers frères, écrit-il aux habitants idolâtres de Madaure, que je vous dis tout cela avec un indicible tremblement; car je sais dans quelle situation plus grave et plus dangereuse vous vous trouverez auprès de Dieu, si mes paroles ont été vaines[2]. » — « Nous avons résolu, comme nous avons pu, écrit-il à Deogratias, toutes les questions qui nous ont été posées, mais que celui qui les a faites se hâte de devenir chrétien, de peur qu'en posant sans fin des questions sur les Livres saints, il ne finisse sa vie avant de passer de la mort à la vie[3]. »

Convertir à force de loyauté, de dévouement et de tendresse, chercher les occasions d'entrer en contact avec les intelligences, accumuler les preuves qui convainquent, faire appel aux sentiments qui émeuvent, amener les derniers hésitants au christianisme par la raison et par le cœur : telle paraît bien être la méthode de saint Augustin à l'égard des fidèles de l'ancien culte. Leurs personnes et leurs biens lui sont sacrés.

* * *

Il n'en a que contre leurs pratiques, la magie tout particulièrement.

Il lui a consacré un certain nombre de pages vigoureuses dans le *de Civitate Dei*, et ne cesse de la poursuivre soit dans ses sermons au peuple, soit dans ses lettres à ses amis.

Il lui reproche, d'abord, d'être une invention diabolique.

« Pour être attirés dans les temples par les hommes, les démons commencent par les séduire avec une ruse pleine de

1. *Epistola* 233; P. L., XXXIII, 1030.
2. *Ibid.* 232; P. L., XXXIII, 1027.
3. *Ibid.* 102, 38; P. L., XXXIII, 385.

finesse, soit en faisant pénétrer dans leur cœur un poison caché, soit en leur apparaissant sous les traits menteurs de l'amitié, et se font de quelques-uns d'entr'eux des disciples, puis des maîtres auprès des masses. Car il est impossible, à moins qu'on ne l'apprenne d'eux, de savoir ce que chacun d'eux désire ou repousse, le mot par lequel on l'appelle ou on le force de venir : ce qui a donné naissance à la magie et aux pratiques de cet art[1]. »

Il lui reproche ensuite d'être une infâme duperie.

« Il ne faut pas que l'homme, séduit et égaré par les ruses des esprits mauvais, s'imagine devoir recourir à ces bons démons comme médiateurs... Ils ne sont pas des intermédiaires, mais des esprits tout à fait possédés par la passion de nuire, entièrement éloignés de la justice, enflés d'orgueil, rongés de jalousie, ingénieux à ourdir toutes sortes de fourberies[2]. »

Il lui reproche enfin d'être une pratique criminelle.

« Est-ce que, par hasard, ce seraient les chrétiens qui auraient établi ces lois contre les arts magiques? Quelle autre signification que celle des malheurs funestes suscités par les maléfices au genre humain peut-on donner à ces vers de l'illustre poète latin :

> Testor cara deos, et te germana, tuumque
> Dulce caput, magicis invitam accingier artes. (*Énéide*, IV.)

et à celui-ci que nous lisons dans un autre de ses ouvrages et qui se rapporte lui aussi à la magie :

> Atque satas alio vidi traducere messes.

Dans ces derniers vers le poète fait allusion à ce qui se disait, qu'à l'aide de cette science, terrible et criminelle, on pouvait transporter les récoltes d'une terre sur une autre[3]. » —

1. *De Civitate Dei*, XXI, 6; P. L., XLI, 716.
2. *Ibid.*, VIII, 21; P. L., XLI, 533. — Cf. *Epistola* 138, 18; P. L., XXXIII, 533. — *Sermo* 318, 3.
3. *De Civitate Dei*, VIII, 19; P. L., XLI, 243-244.

« C'est par l'emploi de ces arts divinatoires que Numa Pompilius a appris ces mystères sacrés dont il révéla les diverses actions et dont il enfouit les causes, tant il eut peur de ce qu'il avait appris. Quant à ces causes, le Sénat fit brûler les livres qui les promulguaient[1]. »

Saint Augustin juge d'autant plus sévèrement la magie, qu'elle est le grand obstacle à la conversion des païens, qu'elle commence à contaminer ses fidèles et qu'elle constitue, dans ses officines secrètes, le facteur le plus actif de la perversion des mœurs. Il est heureux que les lois la châtient sans pitié et se plaint seulement que, malgré leur caractère terrible, les sanctions soient trop souvent inefficaces.

*
* *

Le même souci de moralité lui fait condamner le théâtre. Toujours fidèle à sa méthode il cherche ses autorités parmi les païens. Il fait remarquer ironiquement que Platon, ce « demi-dieu », juge les fables des poètes très dangereuses pour la République[2]. Il cite comme un exemple de sagesse civique le geste de Scipion Nasica s'opposant à l'érection d'un théâtre[3]. Il constate que la loi romaine, si pleine pourtant de paganisme, écarte les acteurs de toutes les fonctions publiques[4]. Il transcrit le célèbre passage du *de Republica*, « *Nunquam comoediae, nisi consuetudo vitae pateretur, probare sua theatris flagitia potuissent* », etc., où Cicéron oppose à la liberté excessive laissée aux dramaturges grecs la sage réserve imposée aux poètes comiques par le Sénat romain. Les mœurs malheureusement avaient fini par avoir raison du code. Un jour vint où les licences que se permit le théâtre latin laissèrent loin derrière elle les excès du théâtre grec.

C'est contre ces licences que saint Augustin s'élève avec

1. *De Civitate Dei*, VII, 35 ; P. L., XLI, 223.
2. *Ibid.*, II, 14 ; P. L., XLI, 58.
3. *Ibid.*, I, 31 ; P. L., XLI, 43-44. — Cf. Valère Maxime, II, 4.
4. *Ibid.*, II, 14 ; P. L., XLI, 58.

véhémence, et à la façon dont il parle des sévérités de la loi antique, on sent bien qu'il les ferait renaître, si c'était en son pouvoir.

Il trouve au théâtre, en effet, l'origine la plus suspecte, ce que Varron appelle la « théologie fabuleuse ».

« Vous dites que les dieux fabuleux appartiennent au théâtre, que les jeux scéniques sont la seule manière de leur rendre un culte. Mais alors, c'est par la représentation de leurs crimes qu'on se les rend favorables. Honte et abomination, que cette théologie qui fait profession de ces turpitudes[1]. »

Il lui reproche ensuite son invincible et désastreuse séduction.

« Dans la conduite de la vie, qui ne pensera devoir prendre pour règle les actions que l'on représente dans ces jeux établis par l'ordre des dieux, plutôt que les conseils dictés par une autorité humaine... Ainsi fait le jeune libertin de l'*Eunuque*. Il s'autorise de l'exemple de Jupiter pour courir à l'adultère. Il se vante d'imiter un Dieu. Et quel Dieu? dit-il, celui qui, du bruit de sa foudre fait trembler les voûtes célestes. Et moi, homme de rien, je craindrais de l'imiter? Non. Je l'ai fait et je suis heureux[2]. »

Il s'indigne surtout de son action corruptrice.

« Les théâtres, s'écrie-t-il, sont des antres de dissolution, l'école publique du vice[3] ». « Les démons se plaisent dans les chants légers, les spectacles frivoles, dans les obscénités du théâtre, dans les folies du cirque, dans les cruautés de l'amphithéâtre, dans ces luttes ardentes d'hommes qui disputent violemment en faveur d'un comédien, d'un histrion, d'un mime, d'un cocher, d'un gladiateur. En agissant ainsi les hommes offrent aux démons de l'encens sur l'autel de leur cœur. Ces esprits séducteurs mettent leur joie dans les victimes de leur séduction et se repaissent des mœurs criminelles, des dissolutions, des infâmies de ceux qu'ils ont séduits et

1. *De Civitate Dei*, VI, 5 ; P. L., XLI, 181.
2. *Ibid.*, II, 8 ; P. L., XLI, 53.
3. *De consensu Evangelistarum*, I, 51 ; P. L., XXXIV, 1068.

trompés[1]. » Et ce qui l'indigne le plus c'est de voir les Romains se consoler dans les abominations du théâtre des malheurs de leur patrie. « Corrompus par la bonne fortune, leur jette-t-il avec dégoût, incorrigibles sous les coups de l'adversité, ce que vous cherchez dans la sécurité, ce n'est pas la tranquillité de l'État, mais l'impunité de vos débauches. Scipion voulait que la crainte de l'ennemi vous préservât du vice, et maintenant, broyés sous les pieds de l'ennemi, vous n'avez pas quitté le vice... Vous êtes les plus misérables et les plus corrompus des hommes[2]. »

Aussi n'hésite-t-il pas, pour sa part, à prendre les mesures les plus sévères. Il retranche, comme le fera saint Jean Chrysostome, de sa communion les comédiens de toute catégorie, félicite hautement les pouvoirs publics de refuser aux théâtres les crédits officiels[3], et invective avec plus de véhémence que Bossuet lui-même les faux chrétiens qui désertent l'église pour courir aux amphithéâtres[4].

*
* *

Ce radicalisme s'adoucit un peu à l'égard de l'École.

Ce n'est pas que saint Augustin ménage ses critiques à l'enseignement officiel : « On y boit, dit-il, le vin de l'erreur que versent des maîtres ivres. On y suit les courses errantes de je ne sais quel Énée, — on y contemple l'incendie de Troie et l'ombre de Créuse. » Vanité que tout cela, et immoralité. « Malheur à toi torrent de la coutume, ne seras-tu jamais à sec? Ne m'as-tu pas montré Jupiter tonnant et adultère? Il ne pouvait être l'un et l'autre... mais on voulait autoriser l'imitation d'un véritable adultère par la fiction d'un tonnerre menteur[5]. » Non, songe Augustin, ce ne sont pas là les études libérales :

1. *Sermo* 199, 3; P. L., XXXVIII, 1027-1028.
2. *De Civitate Dei*, I, 23; P. L., XLI, 37.
3. *De consensu Evangelistarum*, I, 50; P. L., XXXIV, 1068.
4. *Enarratio in Psalm.* 30, 6; P. L., XXXVI, 233.
5. *Confessions*, I, 16; P. L., XXXII, 612.

« Et qu'ont en effet de commun avec notre liberté ces fables impies dont les poésies sont pleines, les mensonges emphatiques des orateurs et les sophismes vertueux des philosophes?.. Si le Christ ne vous affranchit, est-il écrit dans saint Jean, vous ne serez pas véritablement libres. C'est Lui qui nous fait connaître ce qu'il y a de libéral dans les sciences, ainsi nommées par ceux qui n'ont pas été appelés à la vraie liberté[1]. »

Jolies phrases et fines pensées, mais qui n'empêchent pas l'enseignement de rester païen jusqu'à la moelle. Tous les professeurs, « *litterati*, *grammatici*, *rhetores* », enseignent une langue, commentent des œuvres, expliquent une histoire, exposent une philosophie, toutes pleines de fables mythologiques; sans compter que beaucoup d'entr'eux, surtout depuis les décrets de Julien, sont aussi païens de religion que de culture. Or, qu'ils le veuillent ou non, les parents chrétiens sont obligés, faute d'autres écoles, de leur confier leurs enfants. C'est un grand souci pour l'Église.

Nous allons voir que saint Augustin, malgré ses invectives, s'accommode de cette situation paradoxale sans trop de difficulté. Il est le fils, et, on peut dire, la parure de l'enseignement traditionnel. Il lui doit presque tout ce qu'il sait et beaucoup de ce qu'il sent. Il lui est bien difficile de l'interdire aux autres quand il en a retiré lui-même de si grands fruits.

Aussi, dès les premières années de sa conversion, au moment où il se reproche son passé d'élève et de professeur avec le plus de remords, loin de trouver dangereuses les études libérales, il estime qu'elles sont l'échelon le meilleur pour s'élever à Dieu : « Pour comprendre les choses divines, dit-il, il faut la force de l'esprit et le privilège de l'âge, le loisir que donne une position heureuse, un ardent désir de l'étude; il faut de plus avoir parcouru avec ordre les sciences dont nous venons de parler : la dialectique, la rhétorique, la musique, la poésie, la géométrie, l'astronomie[2]. » Il délasse ses amis de Cassicia-

1. *Epistola* 101, 2; P. L., XXXIII, 368.
2. *De Ordine*, II, 44; P. L., XXXII, 1015, anno 387.

cum de leurs entretiens métaphysiques par des lectures expliquées de Virgile. « Après la discussion que nous avons rapportée au premier livre, nous restâmes environ sept jours sans la reprendre. Nous revîmes seulement les trois livres de Virgile qui suivent le premier, les étudiant pour répondre aux besoins du moment. Ce travail enflamma Licentius d'une si grande ardeur pour la poésie, qu'il me parut nécessaire de la modérer[1]. »

Modérer le goût trop prononcé des études profanes et combattre leur séduction par le développement des études sacrées, sera la ligne de conduite d'Augustin jusqu'à sa mort.

Évidemment, la pensée que des âmes d'enfant risquent d'être troublées au récit de tant de légendes suspectes lui est douloureuse. « Les fables des poètes, écrit-il, données en spectacle, contiennent bien des choses honteuses, mais voilées du moins sous une certaine décence d'expression; ce qui n'a pas lieu dans beaucoup d'autres pièces. Et dire que ces fables sont les leçons que les enfants sont obligés d'apprendre sous la direction de vieillards qui appellent ces études honnêtes et libérales[2] ! »

Mais il est convaincu que si le meilleur moyen d'enseigner les vérités de la foi est d'offrir à ses auditeurs le spectacle d'une vie sans tache, la plus sûre méthode pour les défendre est d'affiler ses armes à l'école des penseurs antiques. « Si la connaissance de toutes ces pensées étrangères qui se combattent et se détruisent mutuellement est de quelque utilité à l'enseignement de la vérité chrétienne, c'est pour lui donner les moyens de détruire toutes les fausse tés alléguées par ses adversaires, et pour empêcher celui qui discute avec vous d'avoir en quelque sorte l'œil fixé sur vos raisonnements, qu'il veut réfuter, tout en cachant soigneusement ses moyens de défense[3]. » Il donne un exemple pratique de cette méthode d'utilisation à Dioscorus, en étudiant avec la plus grande finesse la doctrine d'Anaximène,

1. *Contra Academicos*, II, 10; P. L., XXXII, 924.
2. *De Civitate Dei*, II, 8; P. L., XLI, 53.
3. *Epistola* 118, 12; P. L., XXXIII, 437.

d'Anaximandre, des Stoïciens, des Épicuriens, de Platon, de Cicéron, de Plotin, sur le souverain Bien. Il s'excuse en souriant de perdre un temps précieux à ce qu'il appelle son « bavardage ». Il trouve plus nécessaire de fouiller, pour en découvrir le venin, les doctrines de Manès, d'Arius et de Donat, autrement dangereuses pour la foi que les thèses caduques de la vieille Grèce. Mais il ne doute pas un instant que ces thèses ont malgré tout le privilège d'assouplir l'esprit, comme les œuvres littéraires ont le monopole d'affiner le goût. Aussi, loin de les interdire à Dioscorus, il le félicite de les avoir étudiées. Il espère toutefois qu'il ne se servira de sa haute culture que pour atteindre plus sûrement et défendre avec plus de force la vérité[1].

Nous trouvons ce même point de vue, technique cette fois et pour ainsi dire officiel, dans le traité *de Doctrina christiana*. Ce traité comprend quatre livres, composés à des époques différentes. Les deux premiers et la plus grande partie du troisième sont de 397. La fin du troisième et le quatrième datent de 426. Mais l'idée directrice, à trente ans de distance, n'a pas varié : la vérité complète se trouve dans l'Écriture. Mais, pour comprendre l'Écriture, il faut être expert dans les Lettres et dans les sciences. Les jeunes gens devront donc faire un long stage dans les écoles avant d'aborder les études sacrées. Saint Augustin ne dit pas qu'il faille créer, même pour les clercs, des écoles spéciales. Il accepte donc, malgré leurs risques, les écoles officielles. Et pourquoi les fuir? « Il n'y a aucune raison pour nous de ne pas apprendre les Lettres, sous prétexte que Mercure, dit-on, les a découvertes...; de même que ce n'est pas une raison de fuir la justice et la vertu parce que les païens ont dédié des temples à la justice et à la vertu. Mais plutôt tout chrétien doit comprendre que la vérité, quel que soit l'endroit où on la trouve, appartient au Seigneur... C'est ainsi qu'ont fait les Hébreux, à leur sortie d'Égypte ; ils ont emporté les vases précieux des Égyptiens[2]... C'est ainsi qu'ont pensé et agi

1. *Epistola* 118, 11 ; P. L., XXXIII, 436-437.
2. *De Doctrina christiana*, II, 23 ; P. L., XXXIV, 47.

Cyprien, Lactance, Victorinus, Optat, Hilaire et un grand nombre de Grecs[1]... Muni de tous ces secours on se mettra à l'étude des Écritures et l'on méditera constamment le mot de l'Apôtre : « La science enfle et la charité édifie (*I Corinth.*, VIII, 1) ». De telle sorte qu'enracinés et fondés sur la charité nous puissions comprendre[2]. »

C'est là ce qui importe : comprendre ce que le Seigneur a dicté aux écrivains sacrés. Pour y arriver, on étudiera avec soin le langage, les tropes, le grec, l'hébreu, l'histoire, la botanique, la zoologie, l'astronomie, les arts mécaniques, la dialectique, l'éloquence, la science des nombres, et on couronnera toutes ces études par la philosophie[3]. Ainsi armé de toutes les sciences humaines dont on aura cependant éliminé ce qui touche à la superstition, à la magie et à l'astrologie, on ouvrira les grandes Pages où Dieu se révèle à nous. Les oripeaux de la pensée païenne tomberont d'eux-mêmes, en présence de la vérité éternelle.

Saint Augustin amorce ici une théorie riche de conséquences et d'avenir. On trouvera, dit-il, dans les livres inspirés des passages d'une éloquence, d'une poésie, d'une musique incomparables. Veut-on un exemple de style simple? Qu'on lise dans l'Épître aux Galates la paraphrase symbolique sur les deux femmes d'Abraham[4]. Veut-on goûter les charmes du style tempéré? qu'on se rapporte au treizième chapitre de l'Épître aux Romains. Veut-on éprouver le frisson du style sublime? Qu'on médite le développement célèbre sur la persécution vaincue par la charité[5].

Et les prophètes, Amos tout particulièrement, et le *Cantique des Cantiques* ne débordent-ils pas de lyrisme? Pour un peu Augustin ferait bon marché des chefs-d'œuvre de la littérature antique. Mais il ne le fait pas. Il leur doit une trop belle culture

1. *De Doctrina christiana*, II, 60; P. L., XXXIV, 63.
2. *Ibid.*, II, 61; P. L., XXXIV, 63.
3. *Ibid.*, I, 5, 11, 12, 13, 14; II, 28, 42; P. L., XXXIV, 39, 40, 41, 46, 52.
4. *Ad Galatas*, III, 15.
5. *Ad Romanos*, VIII, 28.

pour les renier. Et l'Église ne les a pas plus reniés que lui, quoiqu'il lui fût facile d'obtenir de l'État une orientation de l'École dans le sens chrétien. Sur cette question vitale, comme sur tant d'autres, l'Église s'est adaptée aux circonstances. Mais elle renonçait par là même à déraciner le paganisme sur la terre. Comme l'a dit Gaston Boissier : « Par cette porte ouverte dans l'éducation, presque toute l'antiquité païenne a passé. »

b) *La question juive.*

La question juive préoccupa moins saint Augustin que la question païenne. Ce n'est pas qu'elle manquât d'actualité. L'affaire relativement récente de Callinicum [1], où une synagogue avait été brûlée par des chrétiens, montrait que la vieille inimitié entre les deux Lois n'était pas éteinte. D'autre part, en refusant obstinément de se fondre dans l'unité nationale, la race juive doublait le problème religieux d'un problème politique toujours actuel.

Le problème politique avait reçu pour principale solution, dès la prise de Jérusalem [2], la dispersion forcée des Juifs. La victoire de Titus faisait d'ailleurs une loi de ce qui était une tradition. Car les Juifs avaient, de tout temps, essaimé dans le monde.

Dès l'époque de Sylla, Strabon en trouve dans la plupart des villes de province [3]. Cicéron parle avec une défiance mêlée d'appréhension « de leur nombre, de leur union, de leur pouvoir dans nos assemblées [4] ». Sénèque déplore l'influence prépondérante qu'ils ont prise dans le monde des affaires [5]. Philon assure qu'ils n'étaient pas moins d'un million en Égypte, et qu'ils occupaient à Alexandrie deux quartiers sur cinq.

1. Anno 388.
2. Anno 70.
3. Strabon, cité par Josèphe, *Antiquités*, XIV, 7.
4. *Pro Flacco*, 28.
5. Cité par saint Augustin, *de Civitate Dei*, VI, 2.

Fidèles à leur destinée de drainer l'or, ils ne surent sans doute pas se priver de certaines menées politiques. Cicéron les accuse de troubler les assemblées du peuple[1]. Tacite nous apprend que Tibère fut contraint d'en déporter dix mille en Sardaigne[2]. Suétone nous parle d'un décret de Claude expulsant tous les Juifs de Rome[3]. La destruction de Jérusalem ayant mis fin, pour un temps, à leurs espoirs nationaux, ils s'isolèrent de plus en plus dans les quartiers de négoce où la défiance publique les parquait.

L'Empire leur laissait une liberté religieuse à peu près complète. Quelques esprits, et non des moins vigoureux, s'étaient bien élevés contre une foi et un culte qu'ils jugeaient dangereux pour les mœurs romaines. Mais l'hospitalité traditionnelle des Romains pour toutes les religions étrangères fut plus forte que ces suspicions. On regarda un instant avec curiosité, on haussa les épaules et on se détourna dédaigneusement. « Le Sabbat, plaisantait Horace, c'est bon pour les simples d'esprit[4]. » « Les Juifs? observait Juvénal, d'inoffensifs mendiants[5]. » Ammien Marcellin, héritier de ces insolences, dira plus tard : « Ce peuple se contente de sentir l'ail[6]. » Sauf trois ou quatre exceptions, les autorités officielles préfèrent cette indulgence méprisante à des mesures de rigueur. Et encore les sévérités impériales ne portaient-elles pas sur la liberté du culte. Elles visaient la présence indésirable des Israëlites à Rome[7], leurs manifestations tapageuses[8], leur pratique de la circoncision sur les étrangers[9]. C'étaient de simples mesures de police, qui paraissent bien peu de chose, en un temps où la persécution ouverte et sanglante était une méthode de gouver-

1. *Pro Flacco*, 28.
2. *Annales*, II, 85.
3. Suétone, *Claude*, 25.
4. Horace, *Satires*, I, IX, 71-72.
5. Juvénal, VI, 54.
6. Ammien Marcellin, XXII, 5.
7. Suétone, *Tibère*, XXXVI.
8. *Ibid.*, « *assidue tumultuantes* ».
9. *Digeste*, XLVIII, 1.

nement. Être Juif était même, peut-on dire, une sécurité, puisque, si nous en croyons Eusèbe[1], des chrétiens timides se convertissaient au judaïsme pour n'être pas persécutés.

*
* *

Ce libéralisme fléchit un peu quand l'Empire devint chrétien. L'opinion ne pardonnait pas aux Juifs d'avoir crucifié le Christ et organisé toutes sortes d'émeutes autour de la prédication de l'Évangile. Elle réclamait certaines représailles. On lui accorda toutes celles qui étaient compatibles avec une interprétation rigoureuse de la liberté des cultes. Constantin interdit aux Juifs tout acte de prosélytisme[2] et les astreint aux charges municipales[3], mais il accorde à leurs prêtres les mêmes immunités qu'aux prêtres chrétiens. Constance, plus sévère, leur impose des contributions extraordinaires[4], leur défend de se marier avec des chrétiennes[5] et d'acquérir des esclaves chrétiens[6], et étouffe dans un torrent de sang une sédition d'un jour. Julien leur rend leurs premières libertés et leur permet d'en faire autant de licences. Ils en profitent pour incendier des basiliques à Damas[7], organiser des massacres en Palestine et détruire, de concert avec les païens, la cathédrale d'Alexandrie[8]. Vu l'état violent des esprits, ces excès auraient dû amener, après la chute de Julien, de terribles représailles. Il n'en fut rien. Des soldats ayant bivouaqué dans une synagogue, Valentinien les en blâme sévèrement[9]. Gratien se contente d'édicter la « *pœna intestabilitatis* » contre les chrétiens qui se convertiraient au Judaïsme[10] et de réitérer l'interdiction faite

1. Eusèbe, *Hist. eccles.*, VI, 12.
2. *Code Théodosien*, XVI, t. 8, l. 3.
3. *Ibid.*, XVI, t. 8, l. 1.
4. Sozomène, V, 22.
5. *Code Théodosien*, XVI, t. 8, l. 7.
6. *Ibid.*, XVI, t. 8, l. 8.
7. S. Ambroise, *Epist.* 40, 12.
8. De Broglie, *L'Église et l'Empire au IV^e siècle*, t. 4, p. 271-275.
9. *Code Justinien*, I, t. 9, l. 3.
10. *Code Théodosien*, XVI, t. 7, l. 23.

aux Juifs d'avoir des esclaves chrétiens[1]. Théodose assimile à l'adultère le mariage entre Juifs et chrétiens[2], mais profite de l'affaire de Callinicum pour rappeler hautement que les Juifs n'étaient pas une secte proscrite et que nul n'avait le droit d'empêcher leurs réunions ni de détruire leurs synagogues. Avant de mourir, il protège par une série de lois très sévères les derniers asiles qui abritent la foi impénitente des compatriotes du Christ.

Ces lois étaient nécessaires; car si les évêques se contentaient de diriger des périodes enflammées contre l'endurcissement de la race maudite, les fidèles couraient sus un peu partout aux fils d'Israël. Il leur paraissait doux, après avoir tant souffert, de retourner contre les bourreaux du Christ la fameuse loi du talion.

Saint Ambroise lui-même, le grand défenseur de la liberté de conscience dans l'affaire de l'Autel de la Victoire, dans celle des Basiliques de Milan et dans celle des Priscillianistes, se laisse gagner, en un moment d'oubli, par la colère générale. « Ce n'est pas la peine de tant s'émouvoir, écrit-il, ni de sévir contre une population, parce qu'un édifice a été brûlé; encore mieux quand c'est une synagogue, c'est-à-dire un lieu de perfidie, une maison d'impiété, un réceptacle de folie, que Dieu condamne lui-même par la bouche de Jérémie[3]. » Ces violences étonnent de la part d'un prélat si maître, d'ordinaire, de sa plume. Faut-il y voir une orientation nouvelle des sentiments de l'Église à l'égard d'Israël? La protestation d'Ambroise signifie-t-elle que le catholicisme forcera désormais la main aux pouvoirs publics pour fermer les synagogues et rayer d'un décret la loi de Moïse?

* *

Saint Augustin va nous répondre.

Nul peut-être parmi les Pères de l'Église, sauf saint Jérôme, n'a fait une étude plus étendue du Judaïsme. Dans ses ouvrages

1. *Code Théodosien*, XVI, t. 1, l. 5.
2. *Ibid.*, III, t. 7, l. 2.
3. S. Ambroise, *Epistola* 40, 14.

d'exégèse, et en particulier dans ses *Commentaires sur l'Heptateuque*, il a mis en relief les mille détails de la doctrine hébraïque. Dans ses Sermons et dans ses Explications des Psaumes, il a dégagé la psychologie politique et sociale du peuple de Dieu. Dans le *de Civitate Dei*, il a tracé le tableau grandiose de son histoire. Presque à chaque page de son œuvre, en un mot, le souci d'expliquer dans toute leur ampleur les mystères de la loi nouvelle le fait remonter vers l'ancienne, pour y chercher des racines, des comparaisons, des symboles.

Or cette Loi ancienne, quelque périmée qu'elle fût, restait le *credo* sans espérance de quelques millions d'impénitents. Saint Augustin en avait sans doute un certain nombre dans son diocèse[1]. Il parle de leur aveuglement en termes trop directs et trop amers pour n'avoir point eu des preuves toutes personnelles de l'obstination incurable de leur conscience[2]. Quoiqu'il passe leurs fautes sous silence, toutes s'effaçant à ses yeux devant le forfait du Golgotha, il ne se dissimule pas qu'ils sont les ennemis acharnés de l'Église et que leur haine est aussi tenace que leur incrédulité. Le rêve qu'il a fait toute sa vie d'amener au Christ même les esprits les plus réfractaires va-t-il lui faire réclamer des mesures de rigueur?

On s'y attendrait presque en lisant certaines de ses pages. Héritier d'une théorie de saint Ambroise, il écrit que les Juifs, fils privilégiés de Dieu, sont devenus les enfants du démon; et cela, non point seulement par le crime d'un jour, mais par la lente et progressive corruption de leur race[3]. Leurs pratiques religieuses, tombées bien avant la venue du Christ dans le plus vulgaire formalisme, étaient devenues avec les pharisiens les rites officiels de l'hypocrisie. Mais après la prédication de l'Évangile, elles ne sont qu'une protestation sacrilège et n'ont pas d'autre inspirateur que Satan[4]. Or c'est pour ce motif d'affinités diaboliques que le saint évêque approuve la

1. *De Civitate Dei*, XVIII, 46; P. L., XLI, 608-609.
2. *Sermo* 136, 5; P. L., XXXVIII, 753.
3. *In Joannis Evangelium*, 42, 10; P. L., XXXV, 1703.
4. *Epistola* 82, 17; P. L., XXXIII, 283.

proscription du paganisme. Va-t-il faire un syllogisme de plus et réclamer la proscription des Juifs ?

* * *

Il en a été peut-être tenté. Mais il est probable qu'au moment de le faire, la grandeur et la majesté mélancolique de ce peuple l'ont fasciné. Il a beau dissoudre une à une ses croyances et les réduire à l'état de « cendres endormies[1] », il ne peut, en remuant ces cendres, réprimer une émotion troublante. « Là, dit-il — et on sent que sa main tremble, — là étaient les prophètes; là fut d'abord bâti le temple; là des sacrifices étaient offerts à Dieu; là vécurent les patriarches; là le Christ lui-même est né de la race d'Abraham[2]. » Les polémiques qui, quarante ans durant, ont aiguisé sa plume n'ont rien enlevé à sa pitié. Quinze mois avant sa mort, il écrit dans un dernier opuscule contre les Juifs : « Nous ne devons point nous élever avec orgueil contre ces rameaux brisés. Rappelons-nous par quelle grâce, avec quelle miséricorde et sur quelle racine nous avons été greffés, pour ne pas nous élever en nous-même, mais nous abaisser jusqu'aux personnes les plus humbles et leur dire, non point avec l'insulte orgueilleuse aux lèvres, mais dans des sentiments de joie mêlés de crainte : « Venez et marchons ensemble dans la lumière du Seigneur[3]. »

Cet appel à la charité indique bien que saint Augustin est l'ennemi de toute mesure coercitive. Dieu a pris les devants et a imposé aux Juifs un châtiment assez dur. Fidèle à ses promesses, il a jeté les légions romaines sur Jérusalem. Il n'est pas resté pierre sur pierre de la ville sainte. Coupés des racines de leur race[4], chassés de leur pays, dispersés dans l'univers, les Juifs n'ont pas de patrie. Saint Augustin ne s'en indigne pas; mais il n'en triomphe pas davantage. Ce sont des faits très

1. *Epistola* 82, 7; P. L., XXXIII, 280.
2. *Enarratio in Psalm.* 84, 11; P. L., XXXVII, 1077.
3. *Adversus Judaeos*, X, 15; P. L., XLII, 64.
4. *Enarratio in Psalm.* 10, 15; P. L., XXXVI, 134.

tristes et très impressionnants devant lesquels il s'incline avec un respect mêlé de pitié. Mais ces faits sont pour les États chrétiens une leçon qu'il lui paraît utile de dégager.

Dans leur exode à travers le monde, les Juifs ne cessent de renouveler le miracle de leur captivité de Babylone. Leur religion, leurs mœurs, leur race, leur langue, résistent victorieusement aux enveloppements diplomatiques ou violents de l'Étranger. L'Empire romain lui-même, si savant dans l'art de s'assimiler les nations vaincues, a dû avouer son impuissance à les absorber[1]. Quel mystère est donc attaché à ce peuple pour qu'il porte un pareil défi à l'histoire, se pose comme une exception railleuse aux lois de la vie et, dissous en poussière dans l'univers, renaisse sans cesse de ses cendres?

Écoutons Augustin : « Dieu a montré à l'Église, dans ses ennemis, la grâce de la miséricorde. Il ne détruit pas en eux le caractère de la race juive, de peur qu'oubliant la loi de Dieu, ils ne puissent plus même nous prêter ici leur témoignage... mais il les disperse... car si avec le témoignage qu'ils portent dans leurs Écritures ils étaient renfermés dans leur pays et non répandus en tous lieux, l'Église qui est partout pourrait-elle les avoir pour témoins, dans toutes les nations, des prophéties qui ont annoncé le Christ[2]? »

La dispersion des Juifs n'est donc pas simplement un châtiment; elle est la preuve concrète et toujours renouvelée de la vérité du christianisme. Les Juifs n'ont pas voulu reconnaître le Christ quand il a daigné venir parmi eux. Ils sont obligés, par le seul fait de leur existence, de proclamer sa divinité dans toutes les nations. Ils ont fermé l'oreille à ses discours; les voilà gardiens vigilants de son Écriture[3]. Les païens pourraient croire peut-être, quand on leur prêche Jésus-Christ, que les prophéties réalisées en sa personne ont été imaginées après coup[4]. Mais qu'a-t-on besoin de bibliothèques pour garder les

1. *Sermo* 375, 2; P. L., XXXIX, 1668-1669.
2. *De Civitate Dei*, XVIII, 46; P. L., XLI, 608-609.
3. *Contra duas epistolas Pelagii*, III, 9; P. L., XLIV, 593.
4. *Enarratio in Psalm.* 40, 14; P. L., XXXVI, 463.

documents victorieux. Il est dans chaque pays, dans chaque cité, un libraire qui les étale sur tous les marchés : c'est le Juif[1].

On aurait donc bien tort de le persécuter et surtout de le détruire. Les Livres qu'il emporte dans ses courses vagabondes nous le rappellent en une longue supplication. « *Ne occideris eos ne quando obliviscantur legem tuam.* Ne les tue pas, de peur qu'ils oublient quelque jour ta loi[2]. » Comme le suggère le psaume de David, il faut laisser aux Juifs le libre exercice de leur religion.

Qu'on les empêche de reconstituer leur royaume, qu'on se souvienne qu'ayant perdu leur droit d'aînesse, ils doivent partout servir et non commander[3]; mais qu'on leur laisse leurs synagogues, leurs rites, leur sacerdoce; qu'ils gardent jalousement leur langue, leur livres, leurs traditions.

Plus ce peuple aura de liberté, plus aussi sa prédication sera éloquente. Moins on l'absorbera, plus il sera l'avocat du Christ. Plus il sera Juif, plus il servira l'Église[4].

c) *La question donatiste.*

Il était réservé à l'hérésie de poser dans l'esprit d'Augustin, sous la forme la plus aiguë et l'on peut dire la plus tragique, le problème de la liberté de conscience.

La civilisation antique n'admettait pas cette liberté. Le *Deutéronome* édicte la lapidation pour les déserteurs du vrai culte[5]. Platon réclame la mort pour le sacrilège et l'athée[6]. Cicéron, lui-même, approuve la proscription des cultes non autorisés par l'État[7]. La religion faisant corps dans la loi antique avec l'autorité, la nier était une profession d'anarchie. On

1. *Enarr. in Ps.*, 46, 10. « *Librarii nostri facti sunt* »; P. L., XXXVI, 529-530.
2. *Ibid.* 48, 2; P. L., XXXVI, 543.
3. *Ibid.* 113, 2; P. L. XXXVII, 1476. — Cf. *Sermo* V, 5; P. L., XXXVIII, 50.
4. *De fide rerum quae non videntur*, VI, 9. « *In cordibus, hostes; in codicibus testes.* »
5. *Deutéronome*, XIII, 6-9.
6. *Lois*, IX, 2.
7. *De Legibus*, II, 10.

le vit bien sous l'Empire. En refusant l'encens à César, les chrétiens commirent le crime de lèse-majesté et furent envoyés en masse à la mort.

Le christianisme naissant se fit une autre idée de la liberté. « Évite l'hérétique, écrit saint Paul à Tite, après l'avoir repris deux fois[1]. » Pour lui, ayant surpris Hymeneus et Alexandre à blasphémer, il les voue à la malédiction de Dieu mais ne leur fait aucun mal[2]. Les apologistes réclament hautement le droit de professer la foi chrétienne. « Nous disons la même chose que les Grecs, écrit saint Justin, et seuls nous sommes haïs pour le nom du Christ. Innocents, nous sommes frappés comme des criminels, alors que partout chacun à sa guise peut adorer des fleurs, des rats, des chats, des crocodiles et autres animaux[3]. » — « Suivre la religion que propose la conscience, déclare Tertullien, est un droit naturel et humain qui appartient à chacun de nous. Ce n'est pas à la religion à forcer la religion. Celle-ci doit être embrassée spontanément et non de force[4]. » — « La religion, proteste Lactance, est affaire de volonté. On ne peut pas l'imposer de force. Il n'y a rien de commun entre les tortures et la piété, entre les violences et la vérité[5]. »

La liberté que l'Église réclame pour elle-même, elle la laisse aux hérésies qui sont nées dans son sein. Fidèle au conseil de saint Paul, elle se contente de porter contre elles des sanctions spirituelles. « Il n'est plus permis aux chrétiens, réplique Origène à Celse, comme l'ordonnait la loi mosaïque, de brûler ou de lapider les violateurs de la loi[6]. » — « Maintenant, écrit saint Cyprien, on se contente de frapper du glaive spirituel les superbes et les contumaces en les rejetant de l'Église[7]. »

L'édit de Milan fit passer ces principes de liberté dans la loi romaine. Mais l'hérésie, qui en était l'heureuse bénéfi-

1. *Ad Titum*, III, 10-11.
2. *I Ad Timothæum*, I, 20.
3. Justin, *Apologie*, I, 14, 15.
4. Tertullien, *Ad Scapulam*, 2.
5. Lactance, *Inst. div.*, V, 20.
6. Origène, *Contre Celse*, VII, 26.
7. Saint Cyprien, *Epistola* 62, 4.

ciaire, se hâta de capter la confiance de l'Empire pour les en faire sortir. Et par une de ces ironies dont l'histoire n'est que trop prodigue, on vit des empereurs ariens tourner contre le catholicisme les armes forgées par les païens. Ce fut une nouvelle occasion pour l'Église de revendiquer le respect des consciences. « Ce n'est pas avec des épées et des dards, écrit l'indomptable Athanase, que s'annonce la vérité, c'est par persuasion et conseil[1]. » — « Si c'était en faveur de la vérité qu'on employât des violences, renchérit saint Hilaire, les chrétiens instruits et pénétrés de l'esprit de la religion s'efforceraient d'en arrêter le cours. Dieu n'a pas besoin d'hommages forcés[2]. »

Ce sont là de belles paroles. Malheureusement le pouvoir civil ne se dessaisit pas facilement des armes qu'on lui a offertes. L'hérésie lui avait demandé de faire intervenir la loi en sa faveur. Un jour vint où il la fit intervenir contre elle. C'est ainsi que Valentinien interdit la réitération du baptême et proscrit sévèrement les menées des Manichéens[3]. Gratien défend à l'hérésie toute propagande dans l'Empire[4]. Maximin accepte le recours de Priscillianus, se fait juge au criminel d'une cause canonique et porte, au grand scandale, d'ailleurs, des catholiques[5], une sentence de mort contre le trop confiant hérétique. Théodose interdit aux Ariens, Eunoméens, Macédoniens, Manichéens, Donatistes, de tenir aucune espèce d'assemblée; il bannit les prêtres et les évêques schismatiques, casse les testaments des irréductibles et défend toute ordination nouvelle sous peine d'une amende de dix livres d'or[6].

C'était le temps où Augustin était ordonné prêtre. Dès les premiers jours de son sacerdoce, il se heurta à une secte qui devait être le cauchemar de tout son apostolat : le Donatisme.

1. Athanase, *Ad Sol.*, 13.
2. Hilaire, *Epist. ad Constantium*, 21.
3. *Code Théodosien*, XVI, t. 5, l. 3.
4. *Ibid.*, XVI, t. 5, l. 11-13.
5. Saint Ambroise, *Epistola* 24, 12.
6. *Code Théodosien*, XVI, t. 5, *passim*.

Le Donatisme ne fut, à l'origine, qu'un schisme. L'élection au siège de Carthage d'un prêtre, Cecilianus, accusé d'avoir livré les Saints Livres au pouvoir civil, pendant la persécution de Dioclétien, en fut l'occasion. Un certain nombre d'évêques, à l'instigation de Donat, contestèrent la validité de l'élection. Un certain nombre d'autres la défendirent. On convoqua un concile à Rome[1] pour trancher le débat. Les partisans de Donat condamnés ne voulurent pas admettre la sentence. On convoqua un second concile à Arles[2] qui porta le même jugement. Les Donatistes, furieux, accusèrent les juges de partialité et, fâcheux précédent dont ils devaient être les victimes, firent appel à l'Empereur[3].

Au cours des discussions passionnées que souleva le procès de Cécilien, le schisme, pour défendre sa position, se chercha des assises théologiques. Cécilien affirmait que son ordination était valide parce que son consécrateur, Félix d'Aptonge, étant régulièrement ordonné, avait tous les pouvoirs de l'épiscopat. Les Donatistes prétendirent que l'ordination était nulle, parce que Félix d'Aptonge avait été traditeur, donc grand coupable, et que la validité d'un sacrement dépendait de la foi et de la vertu du ministre. C'était, renforcée et rajeunie, l'hérésie des Rebaptisants.

L'Église enseignait, d'autre part, que si les erreurs invétérées de l'esprit chassaient les fidèles de son sein, les faiblesses, même persistantes du cœur, à moins qu'elles ne fissent scandale, n'excluaient pas les coupables de la communion chrétienne. Les Donatistes voyant, depuis Cécilien, des scandales dans tout le monde religieux, prétendirent que l'état de péché suffisait à exclure de l'Église. Et c'était l'hérésie des Novatiens.

Schisme doublé d'hérésie, le Donatisme ne tarda pas à deve-

1. Anno 313.
2. Anno 314.
3. Anno 316.

nir une secte révolutionnaire. L'appel à César lui ayant été défavorable et le pouvoir civil ayant riposté par des coups à ses protestations, les nouveaux hérétiques superposèrent à la révolte contre les canons de l'Église, la rébellion contre les lois de l'État. Des bandes qu'on appela « les Circoncellions », s'organisèrent sur tous les points de la Numidie et, sous couleur d'apostolat, se mirent à ravager le pays, à rançonner les populations, à imposer leur *credo* par le fer et par le feu. Elles poussèrent si loin leurs excès et les expliquèrent si bien par la nécessité de défendre les libertés de l'Afrique contre la tyrannies des Césars, que Thummel, Döllinger, Harnack et Martroy ont vu dans le Donatisme un mouvement national d'opposition contre la domination romaine.

*
* *

A l'époque où saint Augustin se heurtait au Donatisme, ce schisme décourageait par ses progrès la législation impériale. On avait pourtant forgé contre lui tout un arsenal de combat. Dès 320, sept ans après l'affaire Cécilien, Constantin lui enlève ses églises, dépouille ses plus ardents apôtres de leurs biens et envoie ses chefs en exil. En 347, Constance publie un décret d'union et charge deux légats, Paul et Macaire, de l'appliquer. L'application fut rigoureuse, inexorable. Le couteau sur la gorge, les Donatistes furent obligés de se soumettre et de rallier l'orthodoxie. En 362, l'empereur Julien rallume la querelle. Il rouvre l'Afrique aux agitateurs, rend les basiliques aux hérétiques et autorise leur culte. Le 20 février 373, Valentinien commence à restreindre cette autorisation. Il interdit à tout évêque de rebaptiser, sous peine d'être déchu de son sacerdoce; mais par là même, il reconnaît l'existence légale du sacerdoce donatiste[1]. Le 17 octobre 377, Gratien renouvelle le décret de Valentinien mais avec cette aggravation que les rebaptisants seront privés de leurs basiliques et dépouillés des maisons et domai-

1. *Code Théodosien*, XVI, t. 6, l. 1.

nes où ils se seront assemblés[1]. Le 15 juin 392, Théodose frappe d'une amende de dix livres d'or, les hérétiques qui procéderont à des ordinations et les clercs qu'ils auront ordonnés, décrète l'attribution au fisc de l'immeuble où l'ordination aura été faite et interdit au clergé donatiste soit de faire des legs ou des donations, ou d'en recevoir[2].

Moins sévère que les lois de 320 et de 347, la législation théodosienne ne punit donc que deux délits : la réitération du baptême et l'ordination des clercs. Elle n'atteint pas la liberté d'opinion ni la liberté du culte, directement du moins. On peut être Donatiste, s'assembler dans les églises, recevoir les sacrements, sans être inquiété. Seul le clergé est visé. Mais il reste à l'abri de la prison et de l'exil. Il ne court que le risque d'être ruiné.

Il le courut audacieusement et n'y perdit pas une livre. Beaucoup de magistrats, soit qu'ils fussent Donatistes[3], soit qu'ils eussent peur des affaires, fermèrent les yeux. La plupart des prélats catholiques se refusèrent à porter plainte, pour ne pas fournir des arguments à leurs ennemis. Les agitateurs surent exploiter habilement ce qu'ils appelaient leur martyre et gagnèrent d'innombrables sympathies. D'un consentement unanime la loi tomba en sommeil[4]. Les Donatistes tiennent leurs conciles ordinaires, rebaptisent à outrance, font de multiples ordinations, dressent dans le moindre village église contre église et mènent une propagande si vigoureuse qu'ils convertissent à leur cause des localités entières.

*
* *

C'est à ce Donatisme, contempteur des lois et triomphant, qu'Augustin va livrer bataille. Il est revenu vers la fin de 388

1. *Code Théodosien*, XVI, t. 6, l. 2.
2. *Ibid.*, XVI, t. 15, l. 21. — Cf. *Contra Parmenianum*, I, 19; P. L., XLIII, 47. *Sermo* 47, 22; P. L., XXXVIII, 310.
3. *Epistola* 87, 8; P. L., XXXII, 300.
4. *Contra Cresconium*, III, 51; P. L., XLIII, 527.

à Tagaste. Il a trente-quatre ans. Les conflits religieux qui divisent l'Afrique ne l'intéressent guère. Il a soif de silence et de paix, pour chercher sa voie et écouter l'appel de Dieu. Dès cette époque, cependant, une lettre qu'il écrivit à un ami, Antoninus, nous donne une indication sur la manière dont, à son point de vue, il faut traiter l'hérétique. Antoninus est un catholique fervent; mais sa femme est Donatiste. Saint Augustin le presse de la convertir et, loin de faire appel à son autorité d'époux, il lui demande de recourir simplement à la persuasion, aux graves entretiens, à l'Écriture. « Quand on est inquiet sur son âme et qu'à cet effet on cherche sans entêtement à connaître la volonté de Dieu, il est facile, avec le secours d'un homme éclairé, de voir la différence qui existe entre un schisme quelconque et la seule et véritable Église[1]. » Sa belle âme de néophyte croit qu'il suffit d'avoir raison pour convaincre les plus endurcis. Nous allons voir qu'il le croira longtemps, envers et contre tous.

Ordonné prêtre en 391, il est affecté à l'Église d'Hippone. Les catholiques sont peu nombreux dans ce coin de la Numidie. L'Église rivale a la main sur les deux tiers de la population. L'évêque donatiste Proculeianus y est actif, le clergé entreprenant, les fidèles enthousiastes. Il sera dur de les ramener au bercail. Si on y réussissait pourtant! quel beau rêve! Le jeune prêtre, aux yeux profonds, le nourrit éperdument. Il a promis sous l'onction sainte de ne jamais mesurer son dévouement. Il sent fermenter en lui toutes les ardeurs de l'apôtre. Ne trouvera-t-il pas, Dieu aidant, le moyen de vaincre l'erreur et de reconquérir les âmes? On lui a dit que ces égarés étaient irréductibles, est-ce bien vrai? qu'ils n'étaient pas sincères, est-ce bien sûr? qu'ils avaient commis crime sur crime, est-ce bien prouvé?

Il dépouille le dossier de la lamentable histoire, suit pas à pas les mouvements de la propagande, les réactions de l'opinion, les fluctuations de la polémique, et constate que le résul-

1. *Epistola* 20, 3; P. L., XXXIII, 87.

tat est aussi inexplicable que décevant. Faut-il donc renoncer à la lutte? ou bien changer de méthode? ou bien réveiller les lois endormies? Autour de lui, les timides chuchotent : tenons les Donatistes à l'écart, ignorons-les, fuyons-les. On n'arrivera jamais à les convertir. Mais aussitôt les violents s'exclament : « Allons donc ! Il y a des lois; qu'on les applique, qu'on les renforce! Un édit d'union comme celui de 347 arrangerait tout. » Faut-il écouter les premiers? Faut-il suivre les seconds? Augustin se le demande avec angoisse.

On dit qu'ils ne sont pas sincères. Mais lui l'a toujours été et pourtant il s'est endurci vingt ans dans l'erreur. Il a nié Dieu, l'Écriture, l'Incarnation. Il s'est complu dans l'horrible doctrine de Manès, dans les fallacieuses formules de Cicéron, dans les mirages de la pensée platonicienne. Et cependant, il a cru, de toute son âme, posséder la vérité. Les Donatistes ne sont-ils pas comme lui? et parce qu'ils persistent dans leur erreur, a-t-on le droit de mettre en doute leur loyauté? D'autres l'ont peut-être... mais lui?

On dit qu'ils sont irréductibles. Mais que n'a-t-on pas dit de son entêtement à s'enfoncer toujours plus avant dans les ténèbres? Et pourtant une larme de sa mère, un regard d'Ambroise, trois mots de saint Paul, et surtout cette lumière intérieure qui a jailli un beau jour dans son âme ont eu raison de sa résistance. N'en sera-t-il pas de même des Donatistes? Un mot du cœur, un argument saisissant, un geste affectueux, et surtout la grâce de Dieu, n'auront-ils pas raison un jour, demain peut-être, de leur aveuglement?

On dit qu'ils sont des criminels. Et qu'a-t-il été, lui? Ses péchés ne se sont-ils pas multipliés au-dessus de sa tête? Tout en larmes, il s'en fait à lui-même la confession, avant de la faire à l'univers. Et pourtant il a été pris en pitié, pardonné, relevé, comblé de faveurs et de grâces. Les Donatistes n'ont-ils pas droit à la même indulgence? N'ont-ils pas été rachetés par le même sang et le même Dieu? Il faut donc aller à eux, les comprendre, les convaincre, les pardonner. Or, est-ce là affaire de police? Qu'a-t-on besoin de lois, de magistrats, d'enquêtes judi-

ciaires? En a-t-il eu besoin, lui, pour arriver à la vérité? Ah! il est bien préférable de s'adresser à leur raison, de dissiper leurs préjugés, d'éclairer leur conscience, d'atteindre en eux ce coin du cœur où ils gardent, déformé mais toujours vivant, l'amour du Christ. N'est-il pas bien armé, lui, Augustin, pour cette grande œuvre? Professeur d'éloquence, il connaît toutes les ressources du raisonnement. Hérétique d'hier, il comprend tous les égarements et est prêt pour toutes les indulgences. Prêtre, il se sent des trésors de charité. Entre l'inertie des timides et la brutalité des violents, il y a place pour un magnifique apostolat. Il va s'y jeter tout entier.

* * *

La situation est, d'ailleurs, favorable. Catholiques et Donatistes vivent en paix. Augustin prêche tous les soirs dans son église, et, chose curieuse, les Donatistes se pressent autour de sa chaire[1]. Ce nouveau venu parle comme jamais on n'a parlé. Il est clair, il saisit, il entraîne; et jamais un mot blessant ne sort de sa bouche. Leur admiration est telle, qu'ils se joignent un jour à une délégation de catholiques pour le prier de contredire un prêtre manichéen Fortunatus[2]. La controverse eut lieu les 28 et 29 août 392. Les Donatistes vinrent en masse y applaudir Augustin.

Cet engouement des frères séparés ne fut pas, malheureusement, du goût de leur clergé. Les prêtres donatistes craignaient l'influence du jeune orateur sur leurs fidèles. Ils répétaient à tout venant : « Que personne ne lui parle, que personne ne prenne contact avec lui, que personne n'aille l'écouter[3]. » Et naturellement ils donnaient l'exemple. Ils restaient à l'égard d'Augustin, ombrageux et distants. Cela ne faisait pas l'affaire du jeune apôtre. Il veut à tout prix entrer en rapports avec ce

1. Possidius, 7.
2. *Ibid.*, 6.
3. *Enarratio in Psalmum* 57, 9; P. L., XXXVI, 681.

clergé qui le fuit et n'attend que l'occasion propice. Elle se présente vers la fin de 392.

Maximin, évêque donatiste de Sinitum a rebaptisé un diacre catholique. Augustin lui écrit pour se plaindre, et surtout pour prendre contact avec lui. Il le lui dit, d'ailleurs, sans ambages. « Je cherchais l'occasion de conférer avec vous pour faire disparaître, si cela se pouvait, la dissidence bien légère qui nous sépare[1]. » « Bien légère ! » La jolie et charitable épithète ! Qu'elle en dit long sur l'état d'âme du correspondant ! Il estime, lui, Augustin, que la réitération du Baptême est une violation formelle de la loi du Christ. Que Maximin lui démontre le contraire, soit par lettre, soit dans des entretiens pacifiques, soit dans une conférence fraternelle. Il sera doux à son cœur de prêtre d'intéresser le public tout entier à ce débat de conciliation. On attendra seulement, pour organiser la réunion, que les soldats qui sont pour quelques jours encore à Hippone soient partis, afin d'écarter jusqu'à l'ombre d'une ingérence quelconque des autorités. C'est une discussion de doctrine, un contact d'âmes que nous désirons. Nous n'en devons aucun compte aux lois humaines. « Mon but n'est pas de forcer les hommes à embrasser malgré eux une communion quelconque, mais de faire connaître la vérité à ceux qui la cherchent paisiblement. Ainsi comme de votre côté vous n'aurez pas à craindre la terreur des armes et la puissance temporelle, faites en sorte que nous n'ayons plus rien à craindre de notre côté des Circoncellions. Prenons la raison pour seul guide et les Écritures pour seules autorités. Demandons avec calme et tranquillité, cherchons, frappons, pour trouver et recevoir, et pour que la porte nous soit ouverte. Avec l'aide du Seigneur nous verrons disparaître cette déviation de la vérité qui désole la terre africaine[2]. »

Maximin ne répondit pas. Mais sa conscience déjà inquiète fut ébranlée par la lettre d'Augustin. Il abandonna quelques

1. *Epistola* 23, 2 ; P. L., XXXIII, 95.
2. *Epistola* 23, 7 ; P. L., XXXIII, 98.

années plus tard le Donatisme et ses collègues firent annoncer par le crieur public « que quiconque entrerait en communion avec lui aurait sa maison brûlée[1] ».

Le premier contact est pris. Augustin compte en prendre d'autres. En attendant que l'occasion se présente, il écrit à l'usage du gros public et à l'imitation des Donatistes un *Psaume contre le parti de Donat* pour vulgariser par le chant la doctrine du Baptême et de l'Unité de l'Église. Il y fait allusion aux « temps macariens ». Mais c'est pour repousser toute solidarité avec les persécuteurs. « Ne nous imputez plus, ô frères, le temps des Macariens. S'ils ont été cruels, cela nous déplaît fort; si ce qu'on dit d'eux est faux, que Dieu juge. »

C'est sans doute à la même époque qu'il écrivit pour les chrétiens cultivés le *Contra partem Donati.* Ce livre est malheureusement perdu. Mais saint Augustin l'a noté dans son répertoire des *Rétractations* avec cette remarque précieuse : « Dans le premier de ces deux livres j'ai dit que je n'approuvais pas les mesures violentes que la puissance civile emploie contre les schismatiques pour les ramener à l'unité. Telle était alors mon opinion[2] ».

Entre temps, réfutant l'épître de Manès intitulée *du Fondement*, il écrit : « Qu'ils sévissent contre vous ceux qui ne savent pas avec quelle peine on trouve la vérité... Pour moi qui ai été longtemps et cruellement ballotté par l'erreur, qui l'ai propagée autant que je l'ai pu, qui l'ai défendue avec opiniâtreté, je dois avoir pour vous la même patience que m'ont témoignée mes frères[3]. »

Nous allons voir cette doctrine de liberté s'exprimer sans réticence dans les pourparlers que va engager Augustin avec l'épiscopat donatiste. Il est évêque maintenant, en pleine possession de son autorité et de son génie. Il ne parlera pas de plus haut : il est resté humble. Mais ses paroles auront

1. *Epistola* 105, 4; P. L., XXXIII, 398.
2. *Rétractations*, II, 5; P. L., XXXII, 632.
3. *Contra Epistolam Fundamenti*, II, 2; P. L., XLII, 174.

plus de poids et de force. Elles engageront plus directement sa responsabilité devant l'Église et devant ses ennemis.

Quelques jours à peine après son sacre, il apprend fortuitement, par son ami Evodius, que son collègue donatiste d'Hippone, Proculeianus, ne serait pas hostile au projet d'une conférence et aurait même fait la demi-promesse d'y apporter son concours. Augustin lui écrit aussitôt pour le féliciter de ses sentiments pacifiques et s'entendre avec lui sur le sujet et la date de la discussion. Il accepte, à l'avance, toutes les conditions de son adversaire, se contentant de demander que tout soit écrit soigneusement pour éviter aux deux parties le reproche de déloyauté. Que si l'idée d'un auditoire trop nerveux et trop passionné répugne à Proculeianus, lui, Augustin, acceptera volontiers soit un entretien à deux, soit un échange de lettres, soit une simple lecture de documents[1]. Que les lettres toutefois, si lettres il y a, soient lues aux deux parties « pour qu'il n'y ait pas deux peuples, mais un seul[2]. » — « Vous n'avez qu'à vouloir, qu'à ordonner, lui dit-il[3]... Laissez seulement tressaillir en vous les entrailles de la miséricorde et consentez à discuter avec nous dans un esprit de paix et de conciliation, afin que ce peuple malheureux qui honore nos dignités ne nous accable pas un jour au tribunal de Dieu[4]. »

Ces sentiments impressionnèrent Proculeianus, mais dans un sens tout autre que celui qu'on aurait attendu. En adversaire retors il cherche des dessous équivoques à la proposition d'Augustin. Il feint d'y voir la roueric d'un avocat en mal de chicanes, la manœuvre suspecte d'un polémiste avide de se tailler un succès; et pour ne pas se laisser jouer, il se renferme dans un silence dédaigneux, se contentant de faire courir le bruit qu'il accepterait peut-être un entretien devant dix notables, et qu'en tout cas Augustin eût été plus courageux

1. *Epistola* 33, 4; P. L., XXXIII, 130.
2. *Ibid.* 33, 5; P. L., XXXIII, 131.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.* 33, 6; P. L., XXXIII, 131.

d'offrir la discussion non pas à un évêque isolé et toujours facile à circonvenir, mais au concile donatiste de Cirta. Il n'y a pas songé? Eh! bien qu'il aille au concile de Milève. Il trouvera là à qui parler, tandis que lui Proculeianus n'aurait que la vérité sèche et nue à opposer à la rhétorique savante de son adversaire.

En attendant, un jeune homme qui battait sa mère passe au Donatisme pour achever de la contrister; et Proculeianus n'hésite pas à le rebaptiser. Saint Augustin est profondément peiné de recevoir, au lieu d'une réponse à sa lettre, la nouvelle de ce sacrilège. Il écrit de nouveau à Proculeianus pour s'étonner et se plaindre. Silence. Il écrit encore. Proculeianus lui retourne ses lettres sans les ouvrir[1]. Va-t-il donc renoncer? Point du tout. Ne pouvant atteindre son collègue, il lui fait tenir des propositions nouvelles par un ami commun, Eusèbe.

Il n'a jamais nourri de projet ténébreux, « tout ce qu'il veut, tout ce qu'il fait n'a jamais eu en vue de violenter la conscience de ses adversaires pour leur faire embrasser de force sa propre foi[2]. » Son seul dessein est d'éclairer les esprits. Il cherche si peu à abuser de sa science, qu'il est prêt à faire, à ce point de vue, toutes les concessions qu'on lui demandera. Proculeianus hésite à se mesurer avec lui? Qu'il s'adjoigne le collègue qu'il voudra[3]. Il redoute son habitude des belles-lettres? Il ne voit pas bien, lui Augustin, ce que viennent faire les belles-lettres dans des questions d'histoire et de théologie. Mais il cédera volontiers sa place à tout autre évêque catholique, à son collègue Samsucius, par exemple, qui, de passage à Hippone et quoique d'une culture rudimentaire[4], combattra de grand cœur pour la vérité.

Eusèbe est un fonctionnaire timide. Il ne veut ni prendre parti ni servir d'agent de liaison. Saint Augustin prend acte

1. *Epistola* 35, 1; P. L., XXXIII, 134.
2. *Ibid.*
3. *Epistola* 35, 5; P. L., XXXIII, 136.
4. *Ibid.* 6; P. L., XXXIII, 136.

de sa neutralité et le morigène ironiquement de se récuser, lui, magistrat dans une affaire de conciliation. Mais qu'à cela ne tienne. Il a d'autres moyens de faire connaître son mécontentement à Proculeianus. Il fait dresser procès-verbal de la rebaptisation du jeune homme et en exige l'inscription sur les registres publics.

Qu'est-ce à dire, ce procès-verbal? Augustin a-t-il l'intention d'en appeler à la loi et de poursuivre le délit? Non. Il veut simplement avoir en mains, comme gage de sa loyauté, un document authentique et officiel : « Si j'ai voulu faire inscrire dans les actes publics un tel sacrilège, c'est pour empêcher qu'on ne dise dans les villes où je jugerais à propos d'en parler, que je déplore un fait imaginaire. Car déjà à Hippone même, on dit que Proculeianus n'a pas prescrit ce que les registres publics ont rapporté[1]. »

La pensée de déposer une plainte ne l'effleure même pas. Il aurait pourtant bien des motifs de le faire. Les Donatistes répondent à ses avances par « la violence et le brigandage ». Ce sont là crimes de droit commun. Ils ne relèvent pas des lois contre l'hérésie mais des lois ordinaires. Un mot au tribun suffirait pour les réprimer. Mais ce mot il ne l'écrira pas. Il a trop peur qu'on l'accuse de connivence avec les pouvoirs publics. Il se contente d'insister auprès d'Eusèbe pour qu'il obtienne de Proculeianus « de réprimer la folie et la violence de ses clercs[2] ».

Qu'on oppose sa conduite à la leur, et l'on verra de quel côté se trouvent la bienveillance et la liberté. Il maintient contre les hérétiques convertis les peines encourues par eux chez les Donatistes[3]; il se laisse injurier sans protester par les prêtres de Donat[4]; il n'admet pas à sa communion, sans leur propre consentement[5], les jeunes personnes forcées par leur

1. *Epistola* 35, 4; P. L., XXXIII, 135.
2. *Ibid.* 5; P. L., XXXIII, 136.
3. *Ibid.* 3; P. L., XXXIII, 135.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.* 4; P. L., XXXIII, 135.

famille; pour réprimer le brigandage, il ne compte pas sur les lois impériales mais sur Dieu[1].

Un an s'écoule, sans qu'il puisse amorcer un nouveau débat; et il commence à désespérer, quand un voyage à Thubursicum ravive sa confiance. Il connaissait dans cette ville un petit groupe de Donatistes. Il eut l'occasion de les voir et de causer avec eux. Il leur montra l'inanité de leurs griefs, la tristesse de cette lutte fratricide, la nécessité de l'union. Nous sommes si près les uns des autres ! dit-il. Qu'on accepte un point d'histoire mille fois élucidé, qu'on respecte la sainteté du Baptême et nous voilà tous cœur contre cœur[2]. Les Donatistes furent saisis par cette chaleur d'âme qui semblait fondre d'un mot toutes les haines; et ils supplièrent leur évêque Fortunius d'accepter une discussion publique avec Augustin. Fortunius accepta de très bonne grâce. Saint Augustin averti, exulta. Enfin ! il allait avoir sa conférence, et, qui sait? peut-être l'occasion tant attendue de déclencher dans toute l'Afrique un grand mouvement de fraternité. Il répondit que devant aller à Cirta pour une ordination, il s'arrêterait volontiers à Thubursicum et éviterait ainsi à Fortunius, plus âgé, de se déplacer. Au jour fixé, il fut exact au rendez-vous et la conférence s'engagea. Saint Augustin nous en a laissé le plus piquant et le plus pittoresque des comptes rendus. Foule tapageuse et versatile, auditeurs venus moins pour s'instruire que pour s'amuser, grève inopinée des sténographes, argumentation chaotique, interruptions saugrenues, digressions inutiles, rien n'y manqua de ce qui peut décourager l'optimisme le plus robuste[3].

Saint Augustin s'y affirma polémiste et diplomate de haute valeur, mais plus que tout, défenseur acharné de la liberté de conscience. A un moment, Fortunius débordé par l'argumentation de son adversaire se réfugia sur le terrain qui lui paraissait inexpugnable de la persécution. Au nom de la célèbre béatitude « *Beati qui persecutionem patiuntur* » il se dressa contre

1. *Epistola* 3; P. L., XXXIII, 135.
2. *Ibid.* 43; P. L., XXXIII, 162-173.
3. *Ibid.* 44, 11; P. L., XXXIII, 176.

ses bourreaux. La réponse de saint Augustin fut sans réticence. « Fortunius, dit-il, parla de la persécution que les nôtres allaient exercer contre ceux de sa communion. « Quel rôle, interrogea-t-il, avez-vous l'intention d'y jouer? Donnerez-vous « votre assentiment à de telles violences »... Nous lui répondîmes que Dieu voyait le fond de nos cœurs, et qu'il avait tort de s'alarmer, parce que si ces violences avaient lieu, elles seraient l'œuvre de gens sans aveu[1]. »

Fortunius est touché de ce langage et, avec une sincérité qui l'honore, il désapprouve hautement à son tour « les violences commises par les siens »... « alors tout le monde convint que dans de telles discussions nous devions désormais éviter de nous objecter les uns aux autres les violences commises par les méchants[2] ».

C'était un premier succès. Il y en eut un second. « Restait la question du schisme... Nous promîmes en quittant Fortunius de lui présenter plusieurs de nos collègues, dix au moins, tout disposés à examiner cette question avec la même bienveillance, la même douceur et le même zèle. Fortunius nous promit de fournir un nombre égal de collègues[3]. » Le rêve de saint Augustin prend corps. Les ponts sont jetés. On pourra désormais communiquer avec l'ennemi, discuter avec lui les yeux dans les yeux, le désarmer à force de tendresse et signer avec des larmes de joie le traité de paix. Seulement pour faire du bon travail il ne faudra plus discuter dans des réunions tumultueuses, mais entre groupes choisis et dans quelque bourg paisible, « afin que n'étant interrompus, s'il plaît à Dieu, par aucun embarras, nous donnions librement à cette affaire tout le temps que nous pourrons et que chacun de nous, avec le secours du Seigneur, à qui la paix chrétienne est si agréable, puisse mener à bonne fin une chose si importante et commencée dans une si bonne intention[4]. »

1. *Epistola* 44, 2; P. L., XXXIII, 176.
2. *Ibid.* 12; P. L., XXXIII, 177.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.* 44, 14; P. L., XXXIII, 178.

Réussit-il à organiser ces entretiens? Sa correspondance ne nous en dit rien. Il s'y employa certainement, mais il est probable que Fortunius ne put tenir sa promesse, et navré, car il était sincère, laissa tomber le projet. Les conférences, d'ailleurs, avaient mauvaise presse. On redoutait le bruit de la foule et surtout la dialectique impitoyable d'Augustin. Le saint évêque s'en rendait compte et s'en désolait. Il se plaindra, plus tard, qu'on n'ait reculé devant aucune violence pour lui fermer la bouche[1]. Mais il lui reste sa plume. Il écrira aux Donatistes, puisqu'il ne peut leur parler. Ses lettres circuleront certainement et porteront un peu de lumière dans quelques âmes.

Un évêque donatiste, Honoratus, prévint son désir en lui exprimant l'intention d'engager avec lui une correspondance. « Nous approuvons beaucoup votre projet, lui répond-il. Je désire depuis longtemps m'entretenir avec vous. Je crois que, vu le peu de distance qui nous sépare, nous pouvons sans bruit et avec l'aide de Dieu discuter ces questions autant qu'il en sera besoin[2]. »

* * *

Mais sa méthode de discussion commence à changer. Jusqu'ici il disait : « Qu'avez-vous à nous reprocher? Il écrit maintenant : Voici ce que je vous reproche. Vous prétendez que vous êtes le parti du Christ et que nous sommes le parti des persécuteurs. Prouvez-le. « *Vestrum est enim hoc ostendere.* » Honoratus ne répondit pas.

Saint Augustin avait un cousin, Severinus, qui s'était fait Donatiste. Ce cousin lui écrit pour déplorer qu'unis par le sang ils soient séparés par la foi. Il lui répond qu'il est bien plus triste encore de voir le parti de Donat « outrager l'univers » par « le plus criminel des schismes » et tolérer dans son sein une « foule de scélérats[3] ». Nous n'étions pas habitués à ces

1. *Epistola* 105, 3; P. L., XXXIII.
2. *Ibid.* 49, 3; P. L., XXXIII.
3. *Ibid.* 52, 2-3; P. L., XXXIII, 194.

expressions. On nous parlait de « consciences mal éclairées », de « séparations douloureuses », de « frères égarés ». Que s'est-il passé?

Un catholique de marque, Générosus, lui écrit qu'un prêtre donatiste se déclarant mandataire d'un ange a essayé de le circonvenir. Augustin aurait souri en temps ordinaire de ce mysticisme de contrebande. Or, au lieu de sourire, il s'acharne contre l'imposteur. « C'est un ministre de Satan, dit-il, qui prend hypocritement les traits de l'ange de lumière pour mieux exécuter ses projets criminels. Le mot est si vif que saint Augustin s'en excuse[1]. Mais décidément il y a quelque chose de changé! Un sourd travail se fait dans son esprit. Un doute s'éveille. « Sont-ils vraiment de bonne foi? » Un soupçon lui vient : « N'est-il pas dupe de sa charité? » Une vague irritation le gagne contre les manœuvres de ses adversaires. Il lutte contre ces sentiments où il ne se reconnaît pas. Il se cramponne à son amour de la liberté comme s'il avait peur de le perdre.

Nous avons un écho de ce mouvement généreux dans une lettre écrite à un officier donatiste, Céler. Augustin rend hommage à sa bonne foi, lui dit combien il l'aime, et lui assure que son erreur ne résistera pas à un sérieux examen des faits. « La bonté de votre cœur, lui dit-il, ne me laisse aucun doute à cet égard. » Il sait bien qu'il est difficile de changer d'opinion. On doit briser tant de liens et rompre tant d'habitudes. Mais il y a tout à espérer, avec l'aide de Dieu, d'un caractère viril et d'une âme généreuse[2]. C'est le ton de la conférence avec Fortunius et de la lettre à Maximin. Le saint docteur essaie toujours d'apprivoiser l'hérésie par des paroles caressantes et persuasives.

Mais nous retrouvons bientôt des traces inquiétantes de mauvaise humeur dans une lettre à l'évêque donatiste Crispinus. Augustin avait connu ce Crispinus à Carthage et discuté plu-

1. *Epistola* 53, 7; P. L., XXXIII, 194.
2. *Ibid.* 56; P. L., XXXIII, 223-224.

sieurs fois avec lui. Mais il n'avait pas eu à se louer de ses rapports, Crispinus étant un spécialiste du mensonge et de l'intrigue. Ce spécialiste venait d'être nommé évêque de Calame, et profitant du voisinage d'Hippone, faisait courir le bruit qu'il serait très heureux de conférer avec Augustin et de le confondre. Augustin lui signifie assez sèchement qu'il se refuse à tout autre moyen de discussion qu'un échange de lettres publiques. « Vous avez trop l'habitude de rapporter inexactement ce qui s'est dit en conversation [1]. » Et tout de suite il lui fait deux remarques grosses de sous-entendus et de conséquences.

La première est que le schisme dépasse en gravité l'idolâtrie. Dieu, dans l'Ancienne Loi, a puni de diverses peines le culte des Juifs pour les faux dieux, « mais la terre s'est entr'ouverte pour engloutir tout vivants les auteurs du schisme et le feu du ciel a consumé leurs adhérents [2] ». Or, les lois impériales châtient rigoureusement l'idolâtrie. Ne pourraient-elles pas, par hasard, châtier le schisme? et plus justement? Saint Augustin se retient de le dire; et on sent bien que la question n'a pour lui qu'une valeur logique. Mais il la pose, et c'est le signe qu'il ne craint plus d'envisager, hypothétiquement du moins, la légitimité de la répression.

La seconde remarque est plus explicite encore. Elle a trait aux lois de Théodose. « Vous avez aussi coutume de nous reprocher de vous faire persécuter par les puissances séculières. Je ne veux pas entrer en discussion avec vous sur ce sujet, ni vous dire quelles peines vous méritez pour un crime aussi grand que votre schisme, ni la tolérance et la douceur chrétienne qui dirigent tous nos actes. Mais si cette persécution que vous nous reprochez est un crime, pourquoi avez-vous persécuté avec tant de violence les Maximianistes en invoquant contre eux l'autorité des juges envoyés par les Empereurs? Pourquoi les avez-vous chassés de leurs basiliques?... Pourquoi

1. *Epistola* 51, 1; P. L., XXXIII, 192.
2. *Ibid.*

les avez-vous épouvantés par les ordres des magistrats et la brutalité des soldats que vous avez appelés comme auxiliaires de vos violences[1]. »

Saint Augustin écarte encore de son esprit, comme une mauvaise tentation, l'idée que la loi puisse intervenir en matière religieuse. Mais elle commence à le hanter, et sous la forme la plus subtile et la plus insidieuse. De quoi pourraient se plaindre, après tout, les Donatistes? Ils ont fait appel au bras séculier contre leurs propres dissidents. Serait-il donc si déraisonnable d'admettre pour une fois leur manière de voir et de retourner contre eux l'arme qu'ils ont forgée?

Mais Augustin n'insiste pas. Il est en train (400) d'écrire ses *Confessions*. Il pleure sur son passé et le trouve si coupable que les fautes de ses ennemis semblent disparaître devant les siennes. Mais l'analyse de ses erreurs et la joie de son repentir éveillent des scrupules au fond de sa conscience. Il n'a pas fui devant la vérité, lui; il a eu le courage de se frapper la poitrine. Pourquoi donc les Donatistes ne font-ils aucun effort pour secouer leurs chaînes? Pourquoi ne sent-on chez eux aucun regret du mal commis? Se serait il donc trompé sur les dispositions de leur cœur? On repousse ses avances, on ne répond pas à ses lettres, on dénature ses paroles, on abuse de sa loyauté, on bafoue son indulgence. N'a-t-il pas été naïf de se laisser manœuvrer? On s'applique à le frapper au point le plus sensible de son âme. Il est hostile à la répression, et on la lui reproche sans cesse, on l'en rend personnellement responsable, on s'acharne à lui donner des airs de bourreau. N'a-t-il pas eu tort de dédaigner charitablement ces accusations? N'était-il pas plus sage de les examiner froidement et de rechercher si ces lois dont on le soufflette n'ont pas, en fin de compte, leur justification? Et si elles l'ont, n'a-t-il pas le droit de le proclamer? La question est plus grave. N'en a-t-il pas le devoir? Les Donatistes ont profité de ses déclarations de paix pour engager une guerre à outrance. Leurs docteurs présentent

1. *Epist.* 51, 3; P. L., XXXIII, 192.

sa charité comme un aveu de faiblesse. Leurs fidèles, témoins de l'inertie des lois, endoctrinent partout les catholiques. Leurs bandits, sûrs de l'impunité, multiplient les attentats. N'est-il pas urgent de faire barrage, et puisque l'ennemi ne comprend que la force, de lui rappeler qu'il y a des lois, et qu'un geste de lui, Augustin, suffira à les remettre en vigueur ?

*
* *

Questions graves et douloureuses. Augustin y répond dans ses livres contre Parmenianus. Ce Parmenianus était le théologien du parti. Il avait écrit en 378 une lettre contre Tichonius, un dissident du Donatisme, pour combattre ce qu'il appelait « ses dangereuses concessions aux traditeurs ». Cette lettre, réservée aux Donatistes, avait circulé sous le manteau pendant des années et n'était tombée qu'en l'an 400 entre les mains d'Augustin. Il décida de la réfuter en un long ouvrage, où il prendrait cette fois le Donatisme corps à corps, avec la pensée de ne desserrer son étreinte qu'après l'étouffement de l'erreur.

Dès les premières pages, il rencontre la fameuse accusation : « Nous sommes des martyrs, vous êtes des persécuteurs. » — « Martyrs ? répond-il, et pourquoi ? parce que la loi vous châtie ? Mais alors si quiconque est puni par l'empereur est martyr, toutes les prisons sont pleines de martyrs, toutes les chaînes de condamnés se composent de martyrs, dans toutes les mines il y a des martyrs, etc., etc.[1] »

Vous répondrez évidemment : « Nous ne sommes pas des condamnés ordinaires. C'est pour notre foi que nous souffrons. » Eh bien ! soit. Mais que souffrez-vous ? La loi vous interdit de réitérer le baptême, ou de faire une ordination, sous peine d'une amende de dix livres d'or ; elle vous défend de recevoir des legs et des donations. Elle ne vous menace donc que de vous prendre votre argent. Elle ne prétend pas

1. *Contra Epist. Parmeniani*, I, 13 ; P. L., XLIII, 43.

vous prendre votre sang[1]. Et c'est pourtant le sang qui fait les martyrs.

Vous dites : « Mais, précisément, beaucoup d'entre nous ont versé le sang. » Moi je vous demande qui ? J'ai beau consulter votre liste, je n'y vois que des bandits de haut vol, « qui, après avoir commencé par s'armer de bâtons, prennent maintenant le fer en main et, sous le nom bien connu de Circoncellions, parcourent l'Afrique en tous sens, commettant toutes sortes d'excès contre tout ordre légal et toute personne constituée en autorité[2]. » Ces gens-là ne meurent pas pour leur foi, mais pour leurs crimes. Ils ne relèvent pas des lois religieuses, mais du droit commun. Il ne s'agit, à leur propos, ni de schisme, ni d'hérésie, mais de sécurité publique.

Admettons-le, répondez-vous. Il n'en est pas moins certain que vos lois scélérates punissent des actes religieux et que, par votre faute, que vous le vouliez ou non, nous sommes persécutés.

Par notre faute ? Nous le verrons tout à l'heure. Examinons pour l'instant votre fameuse persécution. C'est beau, évidemment, de s'appliquer la béatitude : « *Beati qui persecutionem patiuntur* » ; mais il ne faut pas, comme vous faites, la couper en deux et en rejeter la partie la plus belle, le « *propter justitiam* », qui en est l'âme et qui seul donne droit au titre de martyr.

« N'est point martyr, en effet, quiconque est puni par l'Empereur pour une cause de religion... Car à ce compte les démons eux-mêmes pourraient revendiquer la gloire du martyre... Ce n'est pas la souffrance qui fait la justice ; c'est la justice qui rend la souffrance glorieuse. Aussi le Seigneur, pour empêcher qu'on ne vît la gloire du martyre dans une condamnation méritée, ne dit pas en général : « Bienheureux « ceux qui souffrent persécution... » ; mais pour bien marquer la différence de la vraie piété et du sacrilège, il ajoute « pour

1. *Contra Epist. Parmeniani*, I, 14 ; P. L., XLIII, 43-44.
2. *Ibid.*, I, 17 ; P. L., XLIII, 46.

« la justice... » Or ce n'est pas pour la justice que vous souffrez, vous qui avez divisé l'Église du Christ, qui voulez avant le temps séparer les grains de la paille et les charger de fausses accusations[1]. »

N'en doutez pas un instant. C'est pour ce sacrilège, et ce sacrilège seul, que l'on vous poursuit. Et remarquez que ce n'est pas de notre faute. Nous n'y sommes pour rien, entendez-vous, pour rien ; d'abord parce que votre crime tombe automatiquement sous la loi ordinaire des peuples, ensuite parce que c'est vous, et vous seuls qui en avez appelé aux empereurs.

Que prescrit en effet la loi des peuples? « Comme le dit l'Apôtre, le représentant du pouvoir est le ministre de Dieu pour exécuter sa vengeance en punissant celui qui fait de mauvaises actions, car ce n'est pas sans raison qu'il porte le glaive... Or, dit toujours l'Apôtre, les mauvaises actions sont « l'adultère, « la fornication, les inimitiés, les jalousies, les dissensions, les « hérésies, les ivrogneries, les débauches de table, et autres « choses semblables[2]. » Les autorités publiques ont donc le droit de punir l'hérésie et le schisme au même titre que l'empoisonnement et le vol.

Mais non, répondrez-vous. Quand saint Paul parle de pouvoir et de glaive, il ne pense qu'à la puissance spirituelle. Relisons-le donc : « Le très prudent Apôtre montre clairement dans le contexte de sa lettre de quoi il parle. Il ajoute, en effet, à cet endroit : « Car c'est pour cette raison que vous payez le tribut aux prin- « ces. » Il n'y a pas de chicane possible. Il s'agit bien du pouvoir séculier et il a nettement dans ses attributions de « s'occuper d'une religion fausse et vicieuse[3]. » Vous le reconnaissez vous mêmes en approuvant les mesures contre l'idolâtrie et en prêtant main-forte aux destructeurs des temples païens.

Mais vous l'avez surtout reconnu le jour où vous avez porté au tribunal de Constantin la question de votre schisme et le jour où vous avez requis la force armée contre Maximin et ses

1. *Contra Epist. Parmeniani*, 1, 15; P. L., XLIII, 44.
2. *Ibid.*, 1, 13; P. L., XLIII, 43.
3. *Ibid.*, 1, 16; P. L., XLIII, 45.

dissidents. « Les Donatistes sont tellement aveugles et insensés, qu'après avoir chassé de leurs basiliques, grâce aux soldats de l'Empereur, leurs propres schismatiques, ils accusent l'Église catholique, si pour elle les princes catholiques ordonnent quelque chose de semblable[1]. »

Remarquez bien, d'ailleurs, que les empereurs ont beau faire des lois contre vous, nous n'en réclamons pas l'application : « Bien que ces gens se trouvent condamnés par toutes les lois divines et humaines, cependant telle est la douceur chrétienne, que non seulement ils conservent les basiliques qu'ils ont élevées depuis leur séparation, mais qu'ils n'ont pas même restitué à l'unité celles que, dans le principe, l'unité avait possédées[2]. »

Nous faisons mieux : Si l'on vous a traités avec sévérité dans le passé, car pour le présent la question ne se pose pas, nous le désapprouvons hautement. « Si, par hasard, les rigueurs ont excédé la mesure de la douceur chrétienne, c'est au grand regret de tous ceux qui sont le bon grain de la moisson du Seigneur[3]. »

Il nous suffit, en effet, que les lois ne soient pas périmées, qu'elles restent suspendues sur l'hérésie comme un avertissement et une menace. Nous vous laissons votre liberté entière, nous réservant seulement de la restreindre le jour où vous en abuserez contre nous.

C'est la première étape de saint Augustin dans la voie de la répression. Il a fait un long chemin pour l'atteindre. L'État a désormais le droit à ses yeux d'intervenir dans les conflits de conscience. Il se rend bien compte que c'est là un droit terrible et qui peut mener fort loin. Mais il se rassure à la pensée que les autorités publiques n'interviendront jamais qu'à la requête des évêques et que lui, Augustin, brandira bien les lois pour faire peur aux audacieux, mais avec le désir secret de ne pas en demander l'application.

Nous avons la preuve de ce désir dans une seconde lettre

1. *Contra Epist. Parmeniani*, I, 16; P. L., XLIII, 45.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, I, 20; P. L., XLIII, 48.

écrite à Crispinus. Crispinus, forte tête du parti, répondit aux livres contre Parménianus par la rebaptisation en bloc de quatre-vingts de ses fermiers. C'était montrer par un éclat où il entrait une bonne part de vantardise, qu'on faisait fi de l'argumentation d'Augustin et des menaces de la loi. « L'empereur est plus puissant que vous, lui dit Augustin. Vous êtes possesseur d'un fonds, lui est maître d'un royaume. Il veut faire cesser la division; et vous, vous voulez diviser l'unité. » Mais Dieu me garde d'appeler sa justice sur vous. « Car ce n'est pas de l'homme que nous voulons vous effrayer, quoique, d'après les ordonnances impériales, nous puissions vous faire payer dix livres d'or..., mais comme je le dis, ce n'est pas de l'homme que nous voulons vous faire peur. Que ce soit plutôt le Christ qui vous inspire de la crainte[1]. » Il va plus loin. Par respect pour la liberté il fait à Crespinus la proposition suivante : « Si c'est de leur plein gré que ces fermiers ont passé dans votre communion, qu'ils nous entendent tous les deux..., on verra alors si c'est la contrainte qui les tient dans l'erreur ou s'ils ont embrassé volontairement ce qu'ils croyaient la vérité... Si vous estimez que quelques-uns de ceux qui ont passé de vos rangs dans les nôtres y ont été forcés par leurs maîtres, qu'on fasse pour eux comme pour les autres; c'est-à-dire qu'ils nous entendent vous et moi, et fassent ensuite ce qui leur plaira[2]. » Crespinus ne répondit pas. Mais un certain Théodorus ayant écrit à Augustin pour lui demander à quelles conditions il recevrait dans son Église les clercs donatistes convertis, il lui fit savoir « qu'il ne détestait en eux que leur séparation, mais qu'il reconnaissait, aimait et respectait en leur âme le nom du Christ et son sacrement... Je prends Dieu à témoin que je les recevrai, en leur conservant non seulement le baptême du Christ qu'ils ont reçu, mais encore le rang qu'ils peuvent avoir dans l'ordination ou dans la profession de continence[3]. »

1. *Epistola* 66, 1; P. L., XXXIII, 235-236.
2. *Ibid.* 66, 2; P. L., XXXIII, 236.
3. *Ibid* 61, 2; P. L., XXXIII, 228-229.

Saint Augustin n'est décidément pas mûr pour la contrainte. Nous allons le voir, dans les livres contre Petilianus, creuser plus profondément l'idée de la liberté de conscience, approuver les lois qui la menacent, mais écarter toujours, du même geste généreux, leur mise en application.

Petilianus venait d'être nommé évêque de Cirta. Il était passé par le barreau avant de recevoir les ordres et gardait de son premier état le talent de passionner une discussion et de la pimenter d'insolences. Sa lettre venimeuse parvint en deux coupures à Augustin vers la fin de 400. Il répondit à la première coupure dans un premier livre et à la lettre entière dans un second. Petilianus répliqua par un factum plein d'insultes. Augustin écrivit un troisième livre pour compléter l'écrasement de son adversaire.

C'est surtout dans le second livre qu'il aborde la question des « lois impies ». Il transcrit les différents chefs d'accusation de Petilianus et les fait suivre de sa réponse.

« Qu'avez-vous donc à faire avec les Empereurs, s'écrie le fougueux Donatiste? Vous êtes donc bien faibles que vous sollicitiez leur secours! — Et vous? riposte Augustin, qu'aviez-vous donc à faire avec l'empereur Julien[1]? Malheureux! n'avez-vous pas mendié la protection de cet apostat? N'avez-vous pas lancé ses soldats à l'assaut de nos basiliques? Et je ne parle pas de vos supplications à Constantin[2]. Eh bien, nous sommes plus fiers que vous. Nous ne mendions aucune protection; nous ne sollicitons aucun secours.

« Nous ne mettons point, en effet, notre espérance dans l'homme; mais autant que nous pouvons, nous engageons les hommes à espérer dans le Seigneur. Nous ne mettons point davantage notre espérance dans les Princes. Mais autant que

1. *Contra litteras Petiliani*, II, 203; P. L., XLIII, 324.
2. *Ibid.*, II, 205; P. L., XLIII, 326.

nous le pouvons, nous engageons les Princes à mettre la leur dans le Seigneur. Et si nous leur demandons quelque chose dans l'intérêt de l'Église, nous ne mettons pas néanmoins notre espérance en eux[1]. »

Mais avons-nous même à leur demander quelque chose? « Que vous le vouliez ou non, ils entrent dans l'Eglise; et si nous gardons le silence, ils prêtent l'oreille à ce qu'on y lit, et pour ne rien dire du reste, ils entendent avec la plus grande attention le Psaume que vous avez cité : *Et nunc reges, intelligite*... Hommes, ils apprennent leurs devoirs d'hommes. Rois, ils apprennent leurs devoirs de rois. Et quand ils entendent le Psalmiste s'écrier : « Servez le Seigneur dans la crainte », ils comprennent d'eux-mêmes, sans qu'on le leur enseigne, qu'ils doivent le servir comme hommes et comme rois[2]. » Et ils le servent en vous empêchant de déchirer son royaume.

« Mais, reprend Petilianus, de quel droit légifèrent-ils en matière de religion? La conscience n'est-elle pas un sanctuaire inviolable?

« Oubliez-vous, réplique Augustin, le texte de l'Apôtre? « Ce n'est pas en vain qu'ils portent le glaive : ils sont les ministres de Dieu, en punissant ceux qui font le mal. Toute la question est de savoir si vous faites le mal, vous à qui l'univers entier reproche le sacrilège d'un tel schisme; tout ce que vous direz sans avoir tiré cette question au clair sera superflu, et en vivant comme des brigands vous ne sauriez vous vanter d'être des martyrs[3]. »

Au moins, s'écrie Petilianus, nous ne contraignons personne à embrasser notre parti. Personne? interroge ironiquement Augustin. Qu'avez-vous donc fait du temps de Julien, du temps de Gildon, du temps d'Optat? Que vient de faire votre Crispinus : « J'en ai les larmes aux yeux... A-t-il hésité sur le territoire des empereurs catholiques, dont les lois ne vous permet-

1. *Contra litteras Petiliani*, II, 223; P. L., XLIII, 324.
2. *Ibid.*, II, 184; P. L., XLIII, 315-316.
3. *Ibid.*

tent pas même le séjour des villes, à submerger, pour les rebaptiser dans un moment subit de terreur, quatre-vingts personnes qui poussaient des gémissements lamentables? Par quelles actions sinon par de semblables à celles-ci avez-vous contraint les empereurs à porter les lois dont vous vous plaignez, et qui, quelle qu'en soit la gravité, sont loin d'être à la hauteur de vos méfaits[1]. »

Vous ne nierez pourtant pas, riposte Petilianus, que vos lois font violence à l'esprit et suppriment la liberté de choisir. « Le Seigneur Christ a dit « Nul ne peut venir à moi si mon « Père qui m'a envoyé ne l'attire (Jean, VI, 44). » Pourquoi donc ne permettez-vous point à chacun de suivre son libre arbitre, quand c'est le Seigneur qui l'a donné aux hommes? N'a-t-il pas dit, en effet : J'ai placé devant vous le bien et le mal; j'ai mis en face de vous l'eau et le feu : choisissez ce qui vous plaira[2]. » Petilianus va ici au cœur du problème. Il ne s'agit ni de Circoncellions, ni d'amendes, ni de violences extérieures, mais de la violence intérieure faite à cette liberté qu'ont toutes les consciences de se déterminer pour le bien ou pour le mal. Or cette liberté est un don de Dieu. C'est donc violer à la fois la liberté humaine et la justice divine que d'imposer par la loi une croyance ou une pratique religieuse.

Augustin sent toute la portée de l'argument. Aussi met-il le meilleur de sa dialectique à le réfuter. « Si je vous demandais, dit-il, comment Dieu le Père attire vers son Fils les hommes qu'il a laissés dans le libre arbitre, peut-être vous serait-il fort difficile de répondre à ma question. En effet, comment nous attire-t-il, s'il nous laisse faire comme nous voulons. Et pourtant l'un et l'autre sont vrais. Mais il n'y a en a pas beaucoup qui puissent pénétrer cela avec les lumières de leur intelligence[3]. » Saint Augustin suit Petilianus sur le terrain théologique où il pose le débat. Il y est à l'aise. Les questions de la

1. *Contra litteras Petiliani*, II, 184; P. L., XLIII, 315-316.
2. *Ibid.*, II, 186; P. L., XLIII, 317-318.
3. *Ibid.*

grâce et de la liberté lui sont familières. Il s'empresse donc de noter que la grâce ne supprime pas la liberté et d'ajouter qu'il peut parfaitement en être de même de la loi.

« De même qu'il se peut que le Père attire à son Fils ceux qu'il laisse dans le libre arbitre, ainsi il peut arriver que les menaces des lois ne vous ôtent pas le libre arbitre[1]. » Elles ne nous empêchent point, en effet, de choisir entre le bien et le mal. Comme la grâce, elles nous poussent au bien et nous détournent du mal, mais elles nous laissent complètement libres de nous déterminer. Précisons. La loi vous ordonne-t-elle de vous faire catholique ? Non. Vous punit-elle parce que vous niez la sainteté du baptême et l'unité de l'Église? Non. Quelle violence fait-elle donc à votre esprit ? Elle vous menace, c'est entendu, mais comme un père menace son fils du fouet, s'il persiste à jouer auprès d'un nid de serpents. Elle appelle votre attention sur le mal que vous faites, sur les souffrances qu'il peut vous coûter ; et les réflexions que vous suggère cet examen éclairent votre conscience et redressent votre volonté. « En effet, tout ce que l'homme trouve dur et pénible à souffrir le porte à rechercher pourquoi il souffre ; afin que s'il trouve que c'est pour la justice, il choisisse comme un bien ses souffrances ; et s'il voit qu'il ne souffre que pour le mal, considérant qu'il endure des peines et des tourments sans profit, il change de volonté et en prenne une meilleure[2]. »

Ne dites donc pas que les lois contre le schisme portent atteinte au libre arbitre. Elles sont une indication, un avertissement, un reproche ; elles ne sont ni une injustice, ni une tyrannie. Mais pourquoi tant discuter? En fait, vous persécute-t-on ? « Je m'adresse à vous comme si vous aviez à souffrir un traitement mérité par votre iniquité, alors que faisant tant de choses indignes, vous régnez dans la plus complète impunité[3]. » Vous criez ; « mais les rois ne vous frappent pas » ; vous nous accusez de cruauté « et pourtant aucun d'entre vous

1. *Contra litteras Petiliani*, II, 186 ; P. L., XLIII, 317-318.
2. *Ibid.* Cf. *Sermo* 112, 8.
3. *Ibid.*

n'a encore payé l'amende de dix livres d'or[1] ». Pourquoi vous laissons-nous la liberté? parce que nous croyons de toute notre âme « que nul ne doit être contraint d'embrasser la foi malgré soi[2] ».

Nous retrouvons les mêmes sentiments dans le petit traité *de Unitate Ecclesiae*, contemporain du second livre contre Petilianus. On en a, et à juste raison, contesté l'authenticité[3]. Mais les critiques les plus sévères l'attribuent tout au moins à un familier d'Augustin. Ce familier a traduit gauchement, mais avec exactitude, et souvent dans les mêmes termes[4], les idées du Maître. « Si, bien loin de calmer leurs fureurs, vos partisans continuent à sévir contre nous, vous n'avez point à vous plaindre de notre attitude : nous vous avons offert la possibilité de suivre votre hérésie, sans avoir aucun mal à souffrir, si l'Église n'éprouve ni de vous, ni des vôtres, aucune violence[5]. »

* * *

Saint Augustin ne se contentait pas d'écrire des lettres pour convaincre les Donatistes et des livres pour les réfuter. Il avait la hantise de la réconciliation et ne cessait d'agir auprès de ses collègues pour organiser en commun une vaste campagne de fraternité et de paix. L'épiscopat africain se réunissait tous les ans en concile. Il est facile de voir, d'après ses décisions, l'influence qu'exerçait Augustin. En 401, le concile réuni à Carthage « opte pour une action douce et pacifique envers les schismatiques, bien qu'ils soient séparés de l'Unité du Christ par une dissension sans repos[6] ». Il décide, en conséquence, « qu'on enverra aux Donatistes des membres de l'épiscopat

1. *Contra litteras Petiliani*, II, 216; P. L., XLIII, 332.
2. *Ibid.* II, 183; P. L., XLIII, 315.
3. Voir l'intéressante note de Mgr Batiffol : *Le catholicisme de saint Augustin*, t. I, p. 182.
4. En particulier, nos 53, 54, 55; P. L., XLIII, 433-434.
5. *De Unitate Ecclesiae*, 55; P. L., XLIII, 434.
6. *Codex Can. Eccl. Afric.* 66.

catholique pour leur prêcher la paix et l'unité[1] ». En 402, le concile se tient à Milève. Il confirme les décisions de 401 et obtient une adhésion unanime, qui avait manqué jusqu'à ce jour, au projet d'une propagande collective[2].

En 403, le concile assemblé à Carthage décrète que chaque évêque, dans sa ville métropolitaine, convoquera les chefs des Donatistes par l'intermédiaire des magistrats du district. On lit dans la convocation : « Vous êtes nos frères, vous ne devez pas mépriser notre démarche pacifique et inspirée par la charité; et si vous estimez posséder quelque chose, n'hésitez pas à le produire[3]. » Le but est d'obtenir une conférence générale où des délégués des deux communions discuteront les griefs qui, depuis près d'un siècle, divisent l'Afrique[4].

Or, une lettre du clergé d'Hippone nous apprend que les Donatistes se refusèrent à toute entrevue. C'était l'échec de la politique d'Augustin[5]. Mais le saint évêque ignorait le découragement. Ne pouvant conférer avec les évêques donatistes, il adressa un manifeste à leurs fidèles. « Pourquoi, leur dit-il, voulez-vous partager les vêtements du Seigneur? Pourquoi ne voulez-vous pas conserver avec l'univers entier cette tunique de charité préparée au ciel et étendue sur toute la terre, tunique divine que les bourreaux eux-mêmes n'ont pas osé partager... Si vos évêques ne veulent pas conférer avec nous, qu'ils répondent du moins à nos questions devant vos laïques... Si les loups ont tenu conseil pour ne pas répondre aux pasteurs, à quoi songent les brebis d'aller dans la caverne des loups[6]? »

En juin 404, le concile de Carthage constate avec tristesse la faillite de ses projets et la contre-attaque qu'ils ont excitée. Les Donatistes font peser une véritable terreur sur l'Afrique. L'évêque de Thubursiculum, nommé Serf, est assailli en pleine

1. *Codex Can. Eccl. Afric.* 69.
2. *Ibid.* 85.
3. *Ibid.* 92.
4. Tillemont, XIII, p. 396.
5. *Epistola* 98, 7; P. L., XXXIII, 363.
6. *Ibid.* 66, 2; P. L., XXXIII, 236.

ville par des gens armés. Possidius, évêque de Calame, est roué de coups et laissé pour mort. Maximin, évêque de Bagaïes, reçoit d'horribles blessures. Un prêtre, nommé Restitut, est arraché de sa maison, roulé dans la boue, habillé de jonc, promené pompeusement au milieu des quolibets et relâché seulement après douze jours d'opprobres. Des embûches sont tendues sur tous les chemins, les demeures incendiées, les églises mises à sac. On lance dans les yeux des catholiques de la chaux délayée dans du vinaigre.

Des clameurs s'élèvent de toute l'Afrique, réclamant d'impitoyables châtiments. Le concile est décidé à agir. Il prend acte des poursuites engagées contre Crispinus, pour l'attentat de Calame, de sa condamnation à payer l'amende, de son appel à l'empereur qui confirme la sentence et de la remise de la peine obtenue par l'intercession des catholiques. Il approuve les poursuites et le pardon. Mais il se demande aussitôt s'il ne conviendrait pas, pour prévenir de nouvelles violences, de réclamer l'application des lois et même d'en solliciter de plus sévères. Un débat s'engage. La majorité des évêques se montre favorable à un décret d'union qui supprimerait l'hérésie. La minorité, conduite par Augustin, préconise une politique moins rigide Elle estime qu'il serait dangereux de surexciter l'opinion par des mesures radicales. Mieux vaudrait, à son avis, procéder avec prudence, mettre un terme évidemment à la brutalité des Donatistes, mais leur laisser le droit d'exister. Quels sont les vrais coupables? les clercs. Eh bien, qu'on leur applique la loi ; mais pour bien montrer que ce n'est pas une loi de contrainte, mais une loi de défense, on ne devra les frapper que s'ils commettent une agression. Saint Augustin sut être si persuasif, qu'il rallia à sa modération les plus radicaux de ses collègues. Le concile décida en conséquence d'envoyer à Honorius deux délégués, pour lui demander d'appliquer aux Donatistes les lois de Théodose, mais dans les lieux seulement où l'on aurait à se plaindre des Circoncellions[1].

1. *Codex Can. Eccl. Afric.* 93.

*
* *

Quand ces délégués arrivèrent à la cour, leur mission n'avait plus d'objet[1]. L'empereur avait appris les atrocités des Donatistes. Il avait vu les blessures de l'évêque de Bagaïes. Convaincu que des mesures draconiennes pourraient seules ramener l'ordre en Afrique, il venait de publier un édit d'union, renforcé des plus sévères pénalités. Cet édit est du 12 février 405[2]. En voici les principales dispositions :

a) L'union est obligatoire et ne souffre pas d'exception ; ceux qui la repousseraient seront condamnés : 1° les évêques et ministres du culte, à l'exil; 2° les fidèles, à des amendes pécuniaires[3].

b) Sont condamnés à de fortes amendes, tous ceux qui tiendront des assemblées séditieuses.

c) Sont condamnés à la perte de leurs biens, à la privation du droit de tester, de recevoir des donations et des legs, tous ceux qui seront convaincus d'avoir rebaptisé.

d) Sont condamnés aux mêmes peines, tous ceux qui leur auront prêté assistance.

e) Sont condamnés aux mêmes peines encore, les premiers magistrats et les défenseurs des villes, s'ils négligent d'exécuter l'édit ou souffrent qu'en leur présence on fasse violence à l'Église[4].

Le 5 mars 405, Honorius adresse une nouvelle loi à Diotimus, proconsul d'Afrique, lui enjoignant de faire publier partout l'édit d'union.

Le 8 décembre 405, il fait savoir au même Diotimus que tous ceux qui seront convaincus d'hérésie devront payer l'amende.

Le concile de Carthage (août 405) applaudit d'autant mieux

1. *Epistola* 185, 16 ; P. L., XXXIII, 805.

2. Cet édit a été reconstitué par M. Paul Monceaux. *Le Donatisme*, p. 259. Cf. Martroy, *Répression du Donatisme*, p. 104.

3. *Code Théodosien*, XVI, t. 6, l. 38.

4. *Ibid.*, XVI, t. 6, l. 4.

à cette politique qu'il ne l'a pas sollicitée et qu'il en escompte des résultats merveilleux. Il décide d'adresser à l'empereur des actions de grâces et prescrit à tous les évêques d'écrire aux gouverneurs provinciaux pour exciter leur zèle à établir l'unité. C'était un rude coup porté aux idées d'Augustin. Il s'est rallié aux mesures de défense, mais il s'est opposé aux mesures de contrainte. Et pourtant on va les appliquer. Mieux que cela, on lui ordonne d'écrire à son gouverneur pour en exiger l'application. Que faire?

Il écrira; mais voici le passage capital de sa lettre : « Autant je me réjouis de ce que vous avez fait avec tant d'efficacité dans les autres parties de l'Afrique pour l'unité catholique, autant j'éprouve de douleur que la contrée d'Hippone n'ait pas encore mérité d'être secourue par la vigueur de vos ordonnances. Dans la crainte qu'on n'impute ce mal et ces désordres à ma négligence, j'ai cru devoir m'en ouvrir à Votre Excellence... Avec l'aide de Dieu, Notre-Seigneur, vous parviendrez sans doute à réprimer l'orgueil et la vanité sacrilège des perturbateurs, en employant la crainte pour remède plutôt que les châtiments comme moyen de répression[1]. »

Il veut bien qu'on publie les ordonnances et qu'on fasse grand bruit autour d'elles, d'abord pour « effrayer » les Donanistes, ensuite pour se dispenser de « les réprimer ». Que veulent, en effet, les catholiques? Défendre leur tranquillité.

« S'ils demandent protection aux puissances contre les violences des vôtres, écrit Augustin à l'évêque donatiste Émiritus, ce n'est pas pour vous persécuter, mais pour se défendre, comme l'Apôtre saint Paul, qui demanda une escorte armée pour être protégé contre les Juifs[2]. »

C'est ce que le clergé d'Hippone, par la plume d'Augustin, rappelle à l'évêque donatiste Janvier. « La mansuétude de l'Église catholique n'aurait nullement cherché à réveiller les ordonnances des empereurs si vos clercs et vos Circoncellions,

1. *Epistola* 86, 1; P. L., XXXIII, 296.
2. *Ibid.*, 87, 8; P. L., XXXIII, 300.

en troublant notre repos par leurs violences, leurs méchancetés, leurs furies, leurs dévastations, ne nous avaient point mis dans la nécessité de rappeler et de faire revivre ces ordonnances contre vous[1]. »

*
* *

C'est le fond même de l'argumentation d'Augustin dans ses livres contre Cresconius. Cresconius, grammairien de profession, s'était avisé de réfuter, en 400, la première réponse d'Augustin à Pétilianus. Cette réfutation n'était parvenue à l'évêché d'Hippone qu'en 405. Les nouvelles lois d'Honorius venaient d'être promulguées[2]. C'est sur elles, sur leur légitimité d'abord, sur leurs conséquences pénales ensuite, que va porter la discussion.

Saint Augustin fait d'abord remarquer qu'elles sont essentiellement des mesures de protection. « Il était connu partout que la fureur terrible des Circoncellions était pour vos clercs un horrible et odieux satellite. Cela alluma contre vous un sentiment de haine qui fit remettre en vigueur toutes les lois portées antérieurement contre vous, en même temps qu'on publiait les nouvelles qui viennent de paraître[3]. »

Nous aimions mieux — et de beaucoup — vous tendre la main que faire appel aux autorités. Mais vous avez toujours refusé la vôtre. « Nous proposâmes de réunir à Carthage un concile de toute l'Afrique pour montrer à ceux des vôtres qui demandaient comme nous cette conférence que nous étions bien loin de repousser leur désir. L'erreur devait sortir vaincue de notre contact..., nous devions redevenir une société de frères... Mais vos évêques rejetèrent cette proposition; en quels termes pleins de ruse, de malédictions et d'amertume? Il serait trop long de le dire[4]. »

1. *Epistola* 88, 6; P. L., XXXIII, 305.
2. *Rétractat.*, II, 26; P. L., XXXII, 641.
3. *Contra Cresconium*, III, 47; P. L., XLIII, 521, 522.
4. *Ibid.*, III, 49; P. L., XLIII, 522.

La loi a dû faire ce que nos avances fraternelles n'ont pu obtenir. Ne nous le reprochez pas. L'État a pensé certainement nous servir; mais il a voulu surtout assurer sa propre défense. Vos crimes dépassent le cadre de la religion; ils mettent en péril l'ordre social. Quoi d'étonnant que la société se retourne contre vous. C'est un mouvement si naturel et si légitime que personne ne saurait le discuter. « Ne nous parlez donc plus avec une vaine indignation des mauvais traitements que les ordres des empereurs vous font infliger, car c'est bien peu de chose, ce n'est presque rien, en comparaison de vos crimes. Et cessez de nous imputer ce que la nécessité, non leur bon plaisir, porte les puissances de la terre à vous faire subir, pour se garantir elles-mêmes des excès de vos partisans[1]. »

Soit, direz-vous, mais comment se trouve-t-il que ces lois qui défendent l'ordre social défendent surtout la religion? Tout simplement parce que l'État est chrétien. « Quand les princes sont dans l'erreur, ils portent des lois en faveur de l'erreur; mais quand ils sont dans la vérité, ils portent des lois pour la vérité contre l'erreur[2]. » L'État fait corps avec l'Église. Les deux pouvoirs associent leur action pour le maintien de l'ordre et de la paix; et comme cette action s'exerce sur la même masse de sujets, que cette masse professe presque tout entière le catholicisme, il se trouve que la religion catholique est l'assise fondamentale de la société et l'Église la pierre d'angle de l'ordre social. Ce qui explique qu'en défendant l'Église, l'État se défend lui-même. Qui pourrait lui en dénier le droit?

« C'est en agissant ainsi que les rois servent Dieu en tant que rois, selon le précepte qui leur en a été donné d'en haut, en ordonnant le bien dans le royaume et en y défendant le mal, non seulement en ce qui touche à la société humaine, mais encore à la divine religion[3]. »

1. *Contra Cresconium*, III, 54; P. L., XLIII, 526.
2. *Ibid.*, III, 56; P. L., XLIII, 527.
3. *Ibid.*

C'est entendu, répondrez-vous; mais reconnaissez alors que vous supprimez la liberté!

Non, nous ne supprimons pas la liberté. Nous la contrôlons, nous la contenons, nous l'orientons, mais nous la laissons libre de faire le bien ou le mal. Seulement si elle fait le bien, nous la récompensons; si elle fait le mal, nous la châtions. Et en cela la loi ne s'arroge aucun droit extraordinaire. Elle traite les actes religieux comme les autres actes humains. S'ils sont coupables, elle leur applique des sanctions proportionnées à leur gravité. On ne saurait le lui reprocher à moins d'admettre cette théorie absurde que la liberté a tous les droits, même celui de faire le mal impunément. « C'est en vain que vous dites : « Qu'on me laisse à mon libre arbitre. » Pourquoi ne réclamez-vous pas également les droits de votre libre arbitre en matière d'homicides, d'impudicités et autres espèces de crimes? Or il est très utile et très salutaire de les réprimer tous par de justes lois. Sans doute, Dieu a donné à l'homme le libre arbitre, mais il n'a pas voulu qu'il fût sans récompense s'il se porte au bien, ni sans châtiment s'il se porte au mal[1]. »

C'est l'argument contre Petilianus, mais présenté sous un autre angle. Augustin disait à Petilianus : La loi ne supprime pas la liberté, mais elle exerce une attirance sur l'esprit pour le détourner de l'erreur et l'amener à la vérité. C'est le côté psychologique de la question. Augustin dit maintenant à Cresconius : La loi ne supprime pas la liberté; mais si l'esprit se sert de cette liberté pour résister à l'attirance de la loi et se rejeter dans l'erreur, elle intervient au nom de la justice pour le châtier. C'est le côté moral du problème.

Est-ce à dire que saint Augustin exige l'intervention de la loi dans tous les cas prévus par les nouvelles ordonnances? Non. Il proclame qu'il faut de la modération en tout, même dans les questions de justice, et que le plus sûr moyen d'être juste, c'est de ne pas aller au bout de son droit. « En toutes

1. *Contra Cresconium*, 57; P. L., XLIII, 527.

choses on doit observer la mesure que réclame l'humanité et qui convient à la charité, laquelle consiste à ne pas user de toute son autorité, et quand on en use, à ne point perdre la charité, et si l'on s'abstient d'en user, à faire preuve de mansuétude. Mais lorsque les lois divines et humaines n'accordent aucun pouvoir, il faut se garder de rien oser de mauvais ou d'imprudent[1]. » C'est au nom de ce dernier principe qu'il s'élève avec indignation contre certains catholiques qui, sans mandat, rendent aux Donatistes coup pour coup et s'attribuent indûment leurs biens. « Si la passion de la vengeance rend par représailles le mal pour le mal, nous sommes bien loin de l'approuver; au contraire, nous voyons avec horreur que profitant de l'occasion et sous prétexte de rétablir l'unité, on ravit aux autres les biens qui leur appartiennent et que l'on convoite[2]. »

* * *

Par malheur, tout le monde ne pensait pas comme Augustin. La plupart de ses collègues, heureux du succès inespéré de l'édit d'union, s'emploient activement à l'étendre. Les magistrats rendus responsables sur leur personne et leurs biens de l'application des lois pourchassent sans pitié les hérétiques. Beaucoup de Donatistes, apeurés, affluent dans les églises pour y abjurer leurs erreurs. Un nouvel édit d'Honorius vient précipiter encore le mouvement de conversion. Le 24 novembre 407, il est prescrit que les basiliques des Donatistes, des Manichéens, des Priscillianistes et des Célicoles seront données aux catholiques. Séparées de leur clergé, privées de leurs sanctuaires, mais toujours avides de religion, les populations se convertissent en masse. Seuls quelques enfants perdus, groupés en bataillons de combat, se vengent de toutes ces défections par un surcroît de violences.

Saint Augustin assiste, triste d'abord, étonné ensuite, ravi

1. *Contra Cresconium*, 57; P. L., XLIII, 527.
2. *Ibid.*, 55; P. L., XLIII, 526, 527.

enfin, à ce retour tant attendu vers l'unité. Il craint que ces conversions ne soient pas sincères, et il s'en émeut. Mais on lui montre de toutes parts l'ardente foi des néophytes, et il se console. Il regarde sa propre ville, hier encore presque complètement Donatiste, aujourd'hui tout entière sous son autorité. Et la joie commence à naître dans son cœur. Ce que les discussions pacifiques n'ont pu faire, la contrainte l'obtient sans difficulté. Augustin est obligé de le constater. Les faits sont évidemment plus forts que tous les raisonnements, et la loi est plus efficace que la polémique. « Donnez au sage l'occasion, dit le Livre des *Proverbes*, et il deviendra plus sage. » Or l'occasion est là, magnifique, de rendre l'Afrique au Christ. Est-il possible de la laisser échapper? Et Augustin franchit l'étape, la quatrième, la dernière, et se laisse entraîner avec un regard mélancolique vers le passé, dans le mouvement général d'Union. C'est ce qu'il explique longuement à un évêque schismatique, Vincentius, dans une lettre qui est moins un programme qu'une apologie personnelle, mais où frémit la joie mêlée de tristesse d'un homme qui, ses illusions tombées, voit resplendir enfin la réalité radieuse, mais a peur de la trouver trop belle.

« Ce sont ces exemples de conversion, mis sous mes yeux par mes collègues, qui m'ont fait renoncer à ma première résolution; car mon premier sentiment était de ne forcer personne à revenir à l'unité de Jésus-Christ, mais d'agir par la parole, combattre par des arguments et vaincre par la raison... Ce ne sont pas des paroles de contradiction, mais des exemples clairement démontrés qui m'ont fait revenir de ma première opinion[1]. » Et le voilà qui cherche aussitôt, comme pour se prouver qu'il n'a pas eu tort de se rallier à la contrainte, les motifs de toutes ces conversions.

Il enseigne depuis quinze ans que la grâce est à l'origine de l'acte de foi. Eh bien, les lois impériales ont été les messagères de la grâce. Aussitôt parues, elles ont éclairé les esprits

1. *Epistola* 93, 17; P. L., XXXIII, 329-330.

et mis en mouvement les volontés. « Combien de Donatistes avons-nous vus qui voulaient depuis longtemps être catholiques et qui différaient leur conversion dans la crainte de s'attirer la haine de ceux de leur parti !... Combien d'autres étaient retenus par les liens d'une habitude invétérée !... Combien regardaient le parti de Donat comme la véritable Église, parce que la sécurité dont ils jouissaient les rendait engourdis, nonchalants, dédaigneux de connaître l'Église catholique. A combien encore l'entrée de cette véritable Église n'était-elle pas fermée par les rumeurs de la malveillance, qui répétait partout que nous offrions je ne sais quoi sur l'autel du Seigneur ? Enfin il en était plusieurs qui, pensant qu'il importait peu d'appartenir à tel parti chrétien ou à tel autre, demeuraient dans le parti de Donat, simplement parce qu'ils y étaient nés, et que personne ne les forçait à s'en séparer pour revenir à l'Église catholique[1]. »

Il y a bien eu quelques résistances à la grâce. Un certain nombre d'exaltés, un plus grand nombre de pusillanimes n'ont pas voulu répondre au Père de famille qui les invitait aux noces de son Fils. Alors les lois ne se sont point contentées de les appeler. Elles ont fait pression sur eux. Par la menace, par la peur, par le châtiment, elles les ont contraints d'entrer dans la salle du Banquet. « Allez sur la place publique, dit le Seigneur, et tous ceux que vous trouverez, forcez-les d'entrer. » (Luc, XIV, 23.) Quoi de plus légitime que cette contrainte ? En la pratiquant, nous suivons l'exemple du Christ. « Personne ne vient à moi, si le Père ne l'attire. » Nous attirons à nous les récalcitrants, nous les forçons à nous suivre, mais c'est pour les amener à leur Sauveur. « Ne savez-vous donc pas que le pasteur se sert quelquefois de la verge pour faire rentrer le troupeau dispersé[2] ?

Mais c'est de la violence cela ? et de la pire ? Augustin sent bien la protestation de Vincentius. Et il est trop loyal pour

1. *Epist.* 93, 17; P. L., XXXIII, 329-330.
2. *Ibid.* 93, 3; P. L., XXXIII, 322.

biaiser. « Oui, dit-il, c'est de la violence; mais vous devez voir, je pense, qu'il ne faut pas la considérer en elle-même, mais examiner la chose à laquelle on est contraint, c'est-à-dire déterminer si c'est bien ou si c'est mal. Non pas que quelqu'un puisse devenir bon malgré lui; mais la crainte de souffrir ce qu'il ne veut pas le fait renoncer à l'opiniâtreté qui le retenait, ou le pousse malgré lui à reconnaître la vérité qu'il ignorait. Cette crainte le force à rejeter le faux qu'il soutenait et à chercher le vrai qu'il ne connaissait pas, et par suite il s'attache volontairement à ce qui était d'abord contraire à la volonté[1]. » Saint Augustin complète ici, on le voit, l'argument contre Petilianus et l'argument contre Cresconius. La loi ne doit plus se contenter d'exercer une attirance sur l'esprit, ni de punir la volonté défaillante. Elle entraîne l'esprit, même malgré lui, vers la vérité. Elle force la volonté, même rebelle, à éviter le mal et à faire le bien; et cela parce que l'erreur et le mal n'ont, en soi, aucun droit, et qu'en fait on défend la justice en les interdisant, et la liberté, en la délivrant de leur servitude.

La loi, d'ailleurs, qu'elle invite ou qu'elle force, ne fait que commencer le mouvement de conversion. C'est l'enseignement et la vérité qui l'achèvent. « Si on se contentait d'effrayer les Donatistes sans les instruire, ce serait une tyrannie cruelle[2]. » Ils ignorent les dons de Dieu, il faut les leur faire connaître; ils ont marché dans les ténèbres et perdu l'habitude de voir, il faut les éclairer; ils ont été longtemps malades et leur convalescence est douloureuse, il faut soigner délicatement leurs meurtrissures. Tout cela ne peut pas se faire sans un grand amour. Et pourrait-on ne pas les aimer, ces frères, qu'on avait perdus au prix de tant de larmes et qu'on a retrouvés avec tant de joie? Ne croient-ils pas au même Dieu? n'ont-ils pas les mêmes sacrements? ne portent-ils pas dans leur cœur, voilée encore par leurs erreurs, mais toujours belle, l'image du Christ? Aimons-les donc de toute notre âme.

1. *Epistola* 93, 5; P. L., XXXIII, 323.
2. *Ibid.* 93, 3; P. L., XXXIII, 322.

« L'Église les presse sur son cœur et les enveloppe, pour les guérir, d'une maternelle tendresse[1]. »

* *

Contrainte adoucie par la charité, tel va être désormais le programme d'Augustin. Il est obligé dès les premiers jours de le défendre contre deux catégories d'adversaires : les Donatistes impénitents et les pouvoirs publics.

Beaucoup de prêtres et la plupart des évêques donatistes ne s'étaient pas soumis au décret d'Honorius. Ils lui trouvaient deux vices rédhibitoires : son injustice et sa dureté. Augustin ne perd aucune occasion de relever ces reproches et de faire l'apologie de la contrainte. On dirait qu'il éprouve le besoin de renouveler sans cesse sa conviction.

Les lois d'Honorius sont justes, dit-il, parce que saint Paul reconnaît expressément aux Princes le droit de punir l'hérésie[2], parce que l'État, en défendant l'Église, se défend lui-même[3], parce que la société a le devoir de combattre l'erreur et le mal[4], et, enfin, parce que la violence est le seul moyen d'arrêter les crimes des Circoncellions[5], tous arguments développés dans les lettres et les traités antérieurs. Les lois d'Honorius paraissent dures mais, si on les examine de près, on ne peut en contester la mansuétude.

Notez d'abord que, contrairement aux lois portées contre les idolâtres, elles ne condamnent personne à mort. Elles vous condamnent bien à l'amende ; mais que vaut l'argent qu'on vous prend, à côté du trésor que nous vous offrons ? Elles vous interdisent de faire des testaments, mais avez-vous vraiment le droit d'en faire « alors que par vos calomnies et vos incriminations vous déchirez le testament fait par Dieu » ? Elles

1. *Epistola* 93, 53 ; P. L., XXXIII, 338.
2. *Ibid.* 93, 20 ; P. L., XXXIII, 331-332.
3. *Ibid.* 105, 3 ; P. L., XXXIII, 399.
4. *Ibid.* 118, 14 ; P. L., XXXIII, 438.
5. *Ibid.*

vous enlèvent la faculté d'acheter et de vendre. « N'avez-vous pas divisé vous-même ce que le Christ en se laissant vendre a acheté? » Elles vous défendent de faire et de recevoir des donations. « C'est pour ne pas laisser sans valeur la donation que Dieu nous a faite de son Fils. » Elles vous envoient en exil. « Fallait-il empêcher qu'on ne vous exilât de la terre où vous êtes nés, lorsque vous vous efforcez d'exiler le Christ du royaume acheté au prix de son sang? » ... « Ah! que les rois de la terre continuent à servir le Christ, même en faisant des lois pour le Christ! Vos ancêtres, par de fausses accusations, ont exposé Cécilien et ses collègues à la rigueur des Princes de la terre, eh! bien, les lions se tournent contre leurs calomniateurs pour leur briser les os, sans que Daniel intervienne en leur faveur[1]. »

Ces arguments n'ont évidemment qu'une portée oratoire. Augustin tient beaucoup plus, sans aucun doute, aux arguments de fait et de raison, qui le font écrire, vers la fin de 408, au maître des offices, Olympius, pour lui demander de maintenir à tout prix les lois de répression. Stilicon venait de mourir. Comme on l'accusait en Afrique d'avoir été l'âme damnée d'Honorius et d'avoir forgé sans mandat les armes de la persécution, sa mort éveilla de grands espoirs chez les Donatistes. Les lois, disait-on, étaient lettre morte. Honorius allait les rapporter. On chuchotait même qu'il l'avait fait depuis quelques jours. Et aussitôt les exaltés de se réjouir, de débaucher les nouveaux convertis et de courir sus aux catholiques. Augustin estima nécessaire d'enrayer ce retour offensif de l'hérésie. Il écrivit au successeur de Stilicon pour lui signaler le danger de ces faux bruits et l'urgence d'y couper court. « Il ne faut pas différer de faire connaître à la province d'Afrique les sentiments du très pieux empereur envers l'Église. Accélérez tous les moyens que votre vigilance jugera à propos de prendre. Je vous le demande, je vous en prie, je vous en conjure[2]. »

1. *Epistola* 93, 19; P. L., XXXIII, 331.
2. *Ibid.* 97, 3; P. L., XXXIII, 358.

Augustin fut écouté. Honorius s'empressa de confirmer les décrets de 404. Tranquille du côté des lois, le saint évêque met toute son âme à exiger qu'on en adoucisse l'application. Il supplie à genoux les magistrats de se montrer miséricordieux pour les Donatistes coupables. Les Circoncellions ripostaient par des crimes éclatants à l'exécution des décrets. Le diocèse d'Hippone, en particulier, était le théâtre d'atrocités sans nom. On se vengeait évidemment d'Augustin et il s'en désolait. « Pourquoi chercher si loin, écrit-il au prêtre Victorianus qui déplorait l'invasion? Voilà que dans notre diocèse d'Hippone, non encore envahi par les barbares, les clercs donatistes et les Circoncellions exercent leurs brigandages et dévastent tellement les églises, que les violences des barbares vous paraîtraient peut-être plus douces[1]. » La police était souvent impuissante; mais quand elle tombait sur une bande elle se montrait sans pitié. Les prisons regorgeaient de prévenus, et comme c'étaient des criminels de droit commun on les exécutait sans miséricorde.

Nous avons vu qu'Augustin était hostile à la peine de mort. Mais la mort de l'hérétique, fût-il le pire des bandits, lui était intolérable. Il lui semblait que, plus encore que la dignité humaine, la dignité de l'Église en était atteinte. Il acceptait toutes les accusations et toutes les calomnies. Mais il ne voulait à aucun prix passer pour un bourreau. Aussi met-il toute son éloquence et toutes ses larmes à disputer les coupables à la mort. « Nous vous demandons, écrit-il au proconsul Donatus, lorsqu'on porte devant votre tribunal des causes concernant l'Église, quelque injure, quelque affliction qu'elle ait dû supporter, d'oublier la puissance de vie et de mort que vous avez, pour vous souvenir de notre prière...; car nous ne voulons pas la mort de nos ennemis. Votre Prudence devra donc considérer que les ecclésiastiques seuls ont le droit de déférer à votre tribunal des causes qui appartiennent à l'Église. Or, si vous croyez devoir condamner à mort des hommes qui se

1. *Epistola* III, 1; P. L., XXXIII, 422.

sont rendus coupables des crimes dont nous nous plaignons, vous nous empêcherez de porter à votre connaissance les affaires de cette espèce[1]. »

Quel est en effet le seul vœu de son cœur? Arriver par la bienveillance et le pardon à dissiper tout ce qui flotte encore d'erreurs et de haines dans la malheureuse Afrique. Il sent bien que ces malheureux bandits obéissent aux suggestions de leur clergé, que l'intrigue, la mauvaise foi, l'esprit de vengeance de leur épiscopat sont les vrais responsables de leurs crimes. Et il se dit que si l'on pouvait, une bonne fois, démasquer ces évêques révoltés, dans un débat grandiose, avec l'Afrique entière pour témoin, non seulement on ruinerait l'influence du clergé donatiste, mais on achèverait d'éclairer les populations. C'est le projet qu'il a caressé autrefois, au temps de ses premières campagnes contre l'hérésie, qu'il a gardé depuis dans le coin le plus endolori de son cœur, qu'il a sorti à chaque occasion favorable et qui paraît aujourd'hui plus urgent et surtout plus réalisable que jamais.

L'union est à peu près faite; mais elle est l'œuvre de la contrainte, enveloppée par conséquent de réticences et de suspicions. Pour la rendre complète et profonde, il faut que les cœurs se rejoignent, et ce n'est possible que si un grand colloque fraternel les fait battre à l'unisson. Seulement — l'expérience l'a trop montré — les initiatives personnelles, comme les appels collectifs, sont voués à l'échec. Il faudrait que le tout-puissant empereur donnât l'ordre aux deux épiscopats de se réunir en assemblée plénière et d'y signer le pacte de réconciliation. Ne serait-il pas possible de le lui demander? L'occasion s'en présenta dans les premiers mois de 410. Honorius venait d'adresser, dans des circonstances qui sont restées fort obscures, au comte d'Afrique Heraclianus, le plus inattendu des édits. Il ordonnait « que nul ne devra plus désormais embrasser le christianisme que de sa propre volonté[2]. » On devine

1. *Epistola* 100, 2; P. L., XXXIII, 366.

2. Voir, au sujet de cet édit, Monceaux, t. IV, p. 261 et 382, et Martroy, p. 128-129.

comment cet édit fut interprété. Les Donatistes y virent l'annulation des lois répressives et s'empressèrent de reconstituer partout leurs communautés.

Le concile d'Afrique, réuni à Carthage le 14 juin 410, s'émut de ce revirement du prince et de l'encouragement donné à l'hérésie[1]. Il décida d'envoyer quatre de ses membres à Ravenne pour obtenir le retrait de l'édit et le maintien des lois existantes. Mais là ne devait pas se borner la mission des délégués. Ils étaient chargés de demander à Honorius la convocation à Carthage d'une conférence plénière des deux épiscopats, avec ordre de liquider la question du schisme.

* * *

Saint Augustin pouvait être content. Son rêve allait se réaliser. Honorius fit droit à toutes les demandes du concile. Le 25 août 410, le lendemain même de la prise de Rome, il retira aux Donatistes les libertés qu'ils avaient usurpées. Le 14 octobre, il donna mandat au tribun Marcellinus de convoquer les deux épiscopats à une conférence, de la présider en son nom et de porter la sentence. Honorius pensait que les Donatistes s'y rendraient de bon cœur. Quelques-uns de leurs évêques étaient venus à Ravenne, en 406, demander au préfet du prétoire un débat judiciaire : les mandataires des deux partis y seraient entendus et le magistrat, par un jugement motivé, trancherait le litige. Ils avaient été éconduits, le préfet estimant que les questions religieuses n'étaient pas de sa compétence. Mais on gardait le souvenir de leur démarche et on conjecturait qu'ils seraient satisfaits de la décision impériale. Il n'y aurait pas procès, au sens juridique du mot, mais il y aurait un débat, un magistrat et une sentence.

Les catholiques n'avaient jamais pensé qu'à un débat d'histoire et de théologie sur l'origine du schisme et la valeur doctrinale de l'hérésie. Ils estimaient que les questions religieuses

1. *Codex. Can. Eccl. Afric.* 107.

devaient être traitées entre évêques, à l'abri de toute ingérence du pouvoir civil. Ils croyaient surtout que l'union devait sortir non pas d'une sentence administrative, mais du plein accord des adversaires réconciliés. La joie de voir enfin face à face leurs ennemis et de tenter sur leur cœur la suprême épreuve fit taire leurs scrupules. Ils se préparèrent avec confiance au grand jour. Les Donatistes, convaincus que leur cause était perdue d'avance et anxieux des sanctions qui suivraient le débat, l'attendirent la mort dans l'âme. Le 19 janvier 411, Marcellinus convoqua les deux épiscopats pour le 1er juin. Le 20 mai, il désigna le lieu de la réunion *Secretarium thermarum Gargilianarum*. L'épiscopat catholique lui envoya une adresse d'approbation et de remerciement. Il s'engagea solennellement, s'il perdait la cause, à se démettre de toutes ses dignités, et s'il la gagnait, à recevoir les évêques donatistes[1] avec tous leurs grades. L'épiscopat donatiste protesta sèchement contre le règlement édicté, mais répondit qu'il se rendrait à la conférence.

Vers la fin du mois de mai, 286 évêques catholiques et 279 évêques donatistes s'acheminent vers Carthage. Tous les yeux et toutes les prières sont tournés vers cette ville. La joie est sur tous les visages, la paix sur toutes les lèvres. Augustin, chargé par ses collègues de parler à la Cathédrale, sent passer dans cette foule qui s'y presse, en cette veille de la Pentecôte, le souffle de l'Esprit. Il trouve, pour chanter cette Paix qui vient, des accents sublimes. « Que la paix soit notre bien-aimée, que notre cœur soit pour elle un lit chaste et pur, qu'elle soit pour nous un repos assuré, une société sans amertume, qu'il y ait entre elle et nous de doux embrassements, une amitié indissoluble[2]. »

La conférence s'ouvrit le 1er juin sous la présidence de Marcellinus. Tous les hauts fonctionnaires de l'Afrique étaient présents; des cohortes de soldats barraient les rues pour empêcher le désordre. Quand Augustin vit ces uniformes officiels

1. *Epistola* 128, 2; P. L., XXXIII, 488.
2. *Sermo* 357, 1; P. L., XXXIX, 1582-1583.

et entendit ce cliquetis d'armes, son regard dut s'assombrir. Il avait rêvé un autre spectacle. Mais puisque le pouvoir civil avait ainsi organisé le débat, il allait s'appliquer à réduire au minimum sa maladroite ingérence. Chargé avec six de ses collègues d'être le porte-parole de son parti, il s'acharne à circonscrire la discussion, à écarter les chicanes de procédure, à démasquer les arrière-pensées de ses adversaires. Il n'y a, en effet, dit-il, qu'une question à débattre. Oui ou non la cause du schisme jugée à Rome, jugée à Arles, jugée en appel suprême par Constantin, reste-t-elle une chose jugée? Voilà ce qu'il faut chercher, et pas autre chose, voilà ce qu'il faut démontrer par des documents et non par des discours, voilà ce que doit préciser la sentence. On peut et on doit parler du Baptême et de l'unité de l'Église, mais ces questions sont, au fond, en dehors du litige et échappent à la juridiction de l'Empereur.

Ce fut le point de vue de Marcellinus. Il écouta les deux partis, pesa les arguments, et, laissant sagement de côté les problèmes purement théologiques, décréta que la seule et véritable Église était, en fait, l'Église de Cécilien, c'est-à-dire l'Église catholique. Les Donatistes essayèrent de lui arracher, dans un moment d'émotion, la liberté de leur culte. Il s'y refusa et leur enjoignit sévèrement de rallier l'unité sous peine de s'exposer à toutes les rigueurs de la loi. C'était, légalement du moins, l'arrêt de mort du Donatisme. Honorius, saisi d'un appel, confirma la sentence de Marcellinus, et, pour abattre définitivement le schisme, aggrava la législation en cours. Les réfractaires paieraient désormais des amendes ruineuses; s'ils persistaient dans leur révolte, ils auraient leurs biens confisqués. Les esclaves qui refuseraient de se convertir seraient passibles du fouet jusqu'à résipiscence. Les évêques et les clercs récalcitrants seraient « enlevés du sol de l'Afrique souillé par leur sacrilège »; on ferait la dévolution de leurs basiliques et de leurs propriétés à l'Église catholique[1].

1. *Code Théodosien*, XVI, t. 5, l. 52.

Augustin ne connaissait pas ces décrets quand il raconta à son peuple les résultats de la conférence. Il est tout à la joie de la réconciliation et cette joie le fait réduire à rien le conflit qui a ensanglanté l'Afrique : « Nous paraissons disputer, contester avec les Donatistes, mais, en réalité, il n'en est rien. Contester avec quelqu'un c'est lui vouloir du mal. Telles ne sont pas nos intentions..., vous le savez, vous, que nous avons ramenés du sein de la division, vous savez que nos discussions ne ressemblent pas à ces contestations, qu'elles ne sont point malveillantes, parce qu'elles ne tendent pas à dépouiller l'adversaire, mais à l'enrichir[1]. »

*
* *

Un point noir trouble toutefois sa sérénité. Un de ses prêtres vient d'avoir la langue coupée[2]. C'est le signe que tous les Donatistes ne désarment pas. Faudra-t-il donc encore lutter et souffrir alors qu'il n'a qu'une pensée : tendre les bras à ces malheureux et les presser sur sa poitrine? Malheureusement beaucoup repoussent ce geste fraternel. Qui nous parle d'union, disent-ils? La sentence de Carthage est caduque. Les catholiques n'ont-ils pas acheté Marcellinus[3]? Les évêques donnent l'exemple de la résistance : « Macrobe, évêque donatiste d'Hippone, accompagné d'une bande de misérables des deux sexes, parcourt le pays et s'en fait ouvrir de force les églises[4]. » Des forcenés fermant l'oreille à toute raison « ne cachent pas leur résolution de rester dans le schisme quand bien même on leur démontrerait la vérité du catholicisme et la perversité des Donatistes[5] ». Quelques fanatiques vont même jusqu'à se donner la mort plutôt que de revenir à la vraie foi. Ce sont là évidemment les derniers soubresauts de l'hérésie. Ils n'étonnent

1. *Sermo* 359, 4; P. L., XXXIX, 1593.
2. *Ibid.* 359, 8; P. L., XXXIX, 1596.
3. *Epistola* 141, 12; P. L., XXXIII, 582.
4. *Ibid.* 139, 2; P. L., XXXIII, 536.
5. *Ibid.* 139, 1; P. L., XXXIII, 535.

pas Augustin, mais ils donnent un grand air de tristesse à sa victoire.

Coûte que coûte, cependant, il veut sauver ces misérables. Malgré ses prières, on leur applique la loi du talion. On les tue quand ils ont tué. Il n'hésite pas à aller jusqu'à la menace. Il se plaindra à l'empereur, si l'on arrache un seul coupable à sa pitié[1]. Pourquoi ne pas faire leur éducation, au lieu de verser leur sang? La prison est un lieu propice à la réflexion et au recueillement. Qu'on leur lise les actes de la conférence, demande-t-il à Marcellinus, qu'on les éclaire. Un peu de lumière est préférable pour ces cœurs fermés aux plus sévères châtiments. Lui-même rédige un manifeste pour les Donatistes laïques[2], publie sa conférence avec Emérite sur les débats de Carthage et compose le *Breviculus collationis* pour le répandre dans le grand public. Il lui semble que les yeux les plus obstinés finiront par s'ouvrir. « Si nous avons des entrailles de pasteur, écrit-il, nous devons braver les ronces et les épines; nous devons exposer nos membres à leurs déchirures pour rechercher une brebis et la rapporter avec joie au prince du troupeau[3]. »

Ses accents finissent par toucher quelques irréductibles. Vers la fin de 412, deux prêtres donatistes, Saturninus et Euphratius, accompagnés d'un certain nombre de clercs, viennent lui porter leur abjuration. « Conduisez-vous fidèlement, leur dit-il, et priez avec nous pour ceux qui sont encore dans la tristesse de l'erreur, afin que Dieu guérisse leur âme[4]. » Cette idée que la conversion d'une âme, déclenchée par un appel, une menace, un châtiment, est cependant, avant toute chose, un don de Dieu et ne devient vraiment réelle et vivante que sous l'impulsion de la grâce, il l'exprime avec émotion à un groupe de laïques convertis. « Si la douceur de la paix est goûtée par tous, si la lumière et l'amour de l'unité

1. *Epistola* 139, 2; P. L., XXXIII, 536.
2. *Ibid.* 141, 7; P. L., XXXIII, 578-584.
3. *Ibid.* 141, 13; P. L., XXXIII, 584.
4. *Ibid.* 142, 4; P. L., XXXIII, 584.

ont pénétré dans les esprits, ce n'est pas notre ouvrage, mais celui de Dieu ; je ne pourrais attribuer à des efforts humains la conversion d'un si grand nombre d'hommes... Tout cela est l'œuvre de Celui qui donne aux hommes des avertissements par les signes extérieurs des choses et les instruit intérieurement par les choses elles-mêmes[1]. »

*
* *

Le polémiste cède de plus en plus le pas au théologien ; il ne s'agit plus de combattre mais d'instruire et de sanctifier. Cette orientation nouvelle de son apostolat change du même coup la position d'Augustin par rapport aux lois de contrainte. Il les fonde toujours sur des raisons politiques. Mais un curieux travail se fait dans son esprit. Puisque c'est le Christ qui convertit les Donatistes dès que la loi les a amenés devant ses autels, il est bien clair que le principe de cette loi, ce qui en fait d'une certaine manière un ordre divin, doit se trouver dans l'Évangile. Il l'y cherche donc, et il y trouve cette fameuse parabole du Banquet, qui devait être pendant des siècles le *credo* de tous les pourchasseurs d'hérésie. La mystique s'alliant à la raison d'État élevait la théorie de la répression au-dessus de toute discussion et la présentait comme une vérité indubitable et absolue.

*
* *

Saint Augustin avait amorcé ce point de vue dans sa lettre à Vincentius, mais sous une forme vague et un peu oratoire. Il commence à l'exposer en 416, sous la forme d'un argument serré, dans une lettre écrite à un prêtre donatiste, Donatus. Ce prêtre s'était précipité dans un puits plutôt que d'adhérer au catholicisme. Sauvé par des voisins, il allait être emmené à Hippone sur l'ordre d'Augustin, quand, refusant le cheval qu'on lui offrait, il se jeta violemment à terre et se fit une

1. *Epistola* 144, 1 ; P. L., XXXIII, 591.

grave blessure. « Je suis libre, cria-t-il, on n'a pas le droit de me violenter. » Saint Augustin lui fait savoir qu'on a le droit et le devoir de le sauver, malgré lui, de deux choses : l'erreur et la mort. Et il le lui prouve par une autorité qu'un Donatiste surtout ne saurait discuter : l'Évangile. « Lisez la parabole du Banquet. Ceux qui avaient été invités ayant refusé de s'y rendre, le maître dit à son serviteur : « Allez sur les places « publiques et dans les rues de la ville, et emmenez ici les pau- « vres, les infirmes, les aveugles et les boiteux. » Et le serviteur dit : « Maître, il a été fait selon votre ordre et il y a « encore de la place. » Le maître dit alors à son serviteur : « Allez dans les chemins et le long des haies et forcez d'entrer « ceux que vous trouverez pour que ma maison soit pleine. » Eh bien, par ordre du maître, vous trouvant sur le chemin et le long des haies où vous exercez contre nos frères vos violences et vos cruautés, nous vous forçons d'entrer[1]. »

L'argument est en forme. Saint Augustin va l'enrichir et le développer dans le *de Correctione donatistarum*, dédié à Bonifacius. Assez ignorant, malgré sa piété, des questions religieuses, Bonifacius avait demandé à son directeur de conscience de lui distinguer avec précision la doctrine de Donat de celle d'Arius. Augustin lui expose en quelques mots l'Arianisme et s'étend longuement sur l'origine, les erreurs, les crimes et la répression du Donatisme. On suit pas à pas dans son exposé les quatre étapes qu'il a franchies avant d'admettre formellement la contrainte. Il n'omet aucune des raisons qui légitiment, à ses yeux, l'intervention de la loi; mais celle qui a sa prédilection, c'est la dernière, la raison mystique, celle qu'il opposait au prêtre Donatus. Seulement un an s'est écoulé : il a eu le temps de la creuser et de la mûrir.

Pendant trois siècles, dit-il, les rois ont persécuté le Seigneur; mais maintenant ils sont ses serviteurs fidèles. Ils exécutent ponctuellement les ordres qu'il veut bien leur donner. Or un jour est venu où il leur a dit : « J'invite les nations à

1. *Epistola* 173, 10; P. L., XXXIII, 757.

s'asseoir à ma table pour y fêter les noces de mon Fils. Priez-les donc d'y venir. » Ils se sont mis aussitôt en campagne et ont amené au Seigneur les meilleurs de leurs sujets. Mais malgré leurs appels pressants, il restait de grands vides dans la salle du festin. Alors le Maître leur a dit : « Allez sur les places publiques et amenez sans distinction de valeur et de classe tous ceux que vous trouverez. » Ils l'ont fait et la salle a été presque remplie. Mais il y avait des coins encore, des coins très tristes où personne n'était venu s'asseoir. Alors gravement, sévèrement, le Seigneur leur a dit : « Allez sur les chemins et le long des haies; et, tous ceux que vous trouverez, forcez-les d'entrer. » Ils sont repartis et ont forcé d'entrer tous ceux qui ne voulaient pas rompre le pain du Seigneur : « C'est pourquoi, si en vertu du pouvoir que Dieu, au temps voulu, lui a donné par l'intermédiaire des princes religieux et fidèles, l'Église fait entrer dans son sein ceux qu'elle trouve dans le schisme et l'hérésie, que ceux qui sont l'objet de cette contrainte ne se plaignent pas d'être forcés, mais considèrent en quoi on les force. Le festin du Seigneur, c'est l'unité du corps de Jésus-Christ, non seulement dans le sacrement de l'autel, mais encore dans le lieu de la paix[1]. »

Persécution ! crient les Donatistes. Saint Augustin n'a plus peur du mot, comme aux débuts de sa polémique. Il l'accepte froidement et le revendique. N'a-t-il pas entendu ces paroles du Psalmiste? « Je persécuterai mes ennemis, je les atteindrai et ne les quitterai que quand je les aurai défaits » (Ps. 17, 38). Et il explique aussitôt dans quel sens il faut entendre les persécutions de l'Église.

« L'Église persécute par amour, les impies par cruauté. L'Église persécute pour retirer de l'erreur, les impies pour y précipiter. L'Église persécute ses ennemis et les poursuit jusqu'à ce qu'elle les ait atteints et défaits dans leur orgueil et leur vanité, afin de les faire jouir du bienfait de la vérité; les impies persécutent l'Église en rendant le mal pour le bien,

1. *Epistola* 185, 24; P. L., XXXIII, 804.

et tandis que nous n'avons en vue que leur salut éternel, eux cherchent à nous enlever notre portion de bonheur sur la terre. Ils respirent tellement le meurtre, qu'ils s'ôtent la vie à eux-mêmes, quand ils ne peuvent l'ôter aux autres. L'Église, dans sa charité, travaille à les délivrer de la perdition pour les préserver de la mort; eux, dans leur rage, cherchent tous les moyens de nous faire périr, et pour assouvir leur soif de cruauté, ils se tuent eux-mêmes, comme pour ne pas perdre le droit qu'ils croient avoir de tuer les hommes[1]. »

* * *

Quand saint Augustin écrivait cette dernière phrase, il ne se doutait pas que trois ans après, en 420, il serait obligé de s'interposer personnellement et d'écrire deux longs livres pour empêcher un évêque donatiste, Gaudentius, et ses fidèles, de se donner la mort.

En ce temps-là, l'exécution des lois de répression était confiée à un tribun énergique nommé Dulcitius.

Il restait quelques îlots de résistance. Il voulut les réduire pour en finir. Il publia donc un édit sommant les révoltés de lui livrer leurs basiliques sous peine d'exil... ou de mort. Cet édit visait tout particulièrement l'évêque de Timgad, Gaudentius. Gaudentius ne s'émut pas. Il répondit froidement qu'il s'enfermerait dans son église et s'y brûlerait vif avec quelques-uns de ses partisans plutôt que de la rendre. « Jamais, disait-il, le Seigneur, qui seul peut juger les vivants et les morts, n'a compté sur les soldats. Mais c'est ce qu'ignorent ces détrousseurs du bien d'autrui qui n'entendent même pas le Seigneur leur dire : « Vous ne convoiterez point la chose du prochain. » Mais nous, nous l'entendons. Nous avons foi dans le Christ et dans sa parole et c'est cette foi qui nous engage à mourir volontiers pour Dieu, dans cette persécution. »

Dulcitius recula, épouvanté, devant la menace, et ne sachant

1. *Epistola* 185, 11; P. L., XXXIII, 798.

plus jusqu'où allaient son droit et son devoir, il écrivit, pour éviter un malheur, à Augustin. L'évêque saurait mieux que lui, simple fonctionnaire, ce qu'il fallait faire, et trouverait certainement dans sa charité le moyen d'émouvoir Gaudentius et d'arrêter son geste criminel.

Augustin lui répondit que ces idées de suicide le mettaient dans une profonde tristesse et qu'il fallait bien se garder d'en favoriser l'éclosion par une fausse interprétation de la loi. « Or ni la loi, ni les ordonnances impériales dont l'exécution vous a été confiée ne vous donnent le droit de tuer... La mansuétude et l'humanité sont de rigueur dans l'Église... Vous vous en êtes souvenu dans votre seconde ordonnance. Ne l'oubliez plus jamais[1]. » Il lui fait ensuite remarquer qu'il dispose de bien peu de temps pour répondre, comme il conviendrait, au pauvre égaré. En est-il d'ailleurs besoin? Les preuves de la vérité catholique ont été si souvent exposées! Cependant, puisqu'il s'agit de charité, il écrira et « ma réponse, conclut-il, sera telle qu'on ne pourra plus m'accuser d'avoir oublié quelque chose ».

En effet, il n'oublia rien. Nous trouvons dans ses deux livres, en bel ordre de bataille, tout l'arsenal de preuves qu'il a constitué pour justifier les lois de répression. Mais ici encore, c'est la parabole du Banquet qui couronne l'argumentation. On a l'impression, et même la certitude, que les Donatistes rejetant, surtout depuis la conférence, toutes les raisons de droit et se rabattant sur l'Écriture pour en extraire tous les textes favorables à la liberté, saint Augustin est heureux de placer le cœur de la discussion sur le terrain qu'ils ont choisi et qui depuis six ans est le sien. Mais cette fois l'argument du *Compelle intrare* prend sa forme la plus expressive et la plus achevée. L'interprétation symbolique a changé. Elle est plus directe, plus incisive. Chacun des mots de la fameuse parabole porte une éclatante leçon.

Les Noces dont parle le Christ sont la fête de l'Amour. Le

1. *Epistola* 204, 3.

Banquet, c'est la Cène. Les serviteurs ne sont plus les rois, mais l'Église. Les premiers invités qui s'excusent de ne pas venir sont les Juifs. Les pauvres, les estropiés, les aveugles, les boiteux sont les nations. Ceux qu'on amène de force pour garnir les places vides sont les hérétiques et les schismatiques[1].

Le Christ a dit à son Église : *Compelle intrare*. En contraignant les déserteurs de la vraie foi à prendre place au Banquet, elle ne fait qu'exécuter l'ordre du Maître. On lui reproche sa cruauté. Qu'on regarde le Christ et qu'on ose dire s'il est cruel. C'est, au contraire, parce qu'il vous aime, qu'il veut, même malgré vous, vous sauver. Et la plus grosse peine que vous puissiez lui faire, c'est de refuser le pain qu'il vous offre. La pensée que, faute de ce pain, vous mourriez d'inanition ou chercheriez une mort désespérée, est très douloureuse à l'Église.

« Tant que vous vivez dans ce corps mortel, il nous reste quelque espérance, mais lorsque vous mourez dans votre schisme, nous en ressentons une douleur des plus amères ; et lorsque vous vous tuez vous-même en vous jetant sur les armes des autres, au fond des précipices, dans les eaux ou dans les feux que vos mains ont allumés, on ne peut assez dire quels affreux tourments vous nous infligez. David ressentit de même une douleur plus grande de la mort d'Absalon, son fils, que de sa rébellion. Il aurait voulu le prendre vivant pour le ramener par le repentir. C'était donc ce fils qui était le persécuteur de son père, non seulement en divisant le peuple de Dieu, en se révoltant, mais bien plus par la douleur dont il abreuva le cœur paternel en mourant pour son impiété[2]. »

Vous divisez le peuple de Dieu, comme l'a fait Absalon, vous vous révoltez comme lui, vous voulez, comme lui, mourir d'une mort atroce. Vous nous infligez par là, comme il l'a fait à son père, la plus terrible des persécutions. « Votre persé-

1. *Contra Gaudentium*, I, XXV, 28 ; P. L., XLIII, 722, 723.
2. *Ibid.*, I, XXII, 8 ; P. L., XLIII, 720.

cution est plus douloureuse que la nôtre. Tous ces maux qui vous poussent à votre perte éternelle nous font beaucoup plus souffrir que tous les maux que vous pouvez nous faire endurer dans notre corps, dans nos biens, dans nos demeures, dans nos basiliques. Vous nous persécutez moins en sévissant contre nous qu'en vous perdant vous-mêmes[1]. »

Et c'est pourquoi, voulant écarter de notre esprit le cauchemar de votre damnation et vous rendre au Christ qui a versé son sang pour vous avec le même amour que pour nous-mêmes, nous vous tendons la main et vous entraînons avec nous. Ce geste est quelquefois énergique. Croyez bien qu'il ne s'inspire que du plus fraternel amour.

* * *

Augustin nous livre par ce dernier mot le fond même de sa théorie de la répression.

Cette théorie a évolué. Elle est partie de la liberté pour arriver, par étapes successives, jusqu'à la contrainte. Mais à chacune de ces étapes, la générosité du cœur a réagi contre la logique de l'esprit. Augustin a procédé par enveloppements progressifs pour atteindre ses adversaires; mais même quand il a pénétré dans leur conscience et demandé à l'État de presser sur elle, il n'a songé qu'à les délivrer de leurs erreurs pour assurer leur salut éternel.

C'est la première conclusion de cette étude.

Il y en a une seconde, moins apparente, mais tout aussi réelle. C'est que, si les principes de saint Augustin sont absolus, l'application en est occasionnelle. L'erreur n'a jamais eu plus de droits à la liberté que le mal. Mais pour qu'une société le reconnaisse et s'applique à détruire l'erreur, il faut qu'elle soit sûre de posséder, à peu près unanimement, la vérité. C'est ce qui est arrivé au quatrième siècle. Étroitement associé à l'Église et commandant à un peuple foncièrement chrétien,

1. *Contra Gaudentium*, I, XXIII, 8; P. L., XLIII, 720.

l'État, dans sa lutte contre l'hérésie, était le mandataire de Dieu et de la nation tout entière.

« Les Donatistes, dit Augustin, dans l'impossibilité de prouver que c'est au mal qu'on les contraint, prétendent ne pouvoir pas être forcés même au bien. Nous leur opposons l'exemple de saint Paul forcé par le Christ. L'Église imite donc en cela son Seigneur... Si elle n'a dans le principe forcé personne, c'est qu'elle attendait l'accomplissement de la parole du prophète, concernant la piété et la foi des rois et des nations[1]. »

Il y a enfin une troisième conclusion ; c'est que, pour Augustin, la contrainte n'est jamais qu'un pis aller et qu'il ne faut l'admettre qu'à contre-cœur, après la faillite de toutes les méthodes de persuasion.

« Il vaut mieux, sans aucun doute, écrit-il tristement, en pleine période de répression, porter les hommes à l'amour de Dieu par l'instruction que de les y contraindre par la crainte et la douleur des châtiments[2]. »

1. *Epistola* 185, 19 ; P. L., XXXIII, 801.
2. *Ibid.* 185, 21 ; P. L., XXXIII, 802.

CHAPITRE VII

L'INFLUENCE DE LA DOCTRINE POLITIQUE DE SAINT AUGUSTIN

« *Defunctus adhuc loquitur.* » Si ce mot de l'Écriture peut s'appliquer à un grand mort, c'est bien à saint Augustin.

L'influence de l'évêque d'Hippone avait été considérable pendant sa vie. Elle devint immense et resta longtemps exclusive après sa mort. Dans le désarroi des consciences et des institutions où l'invasion victorieuse avait jeté le monde romain, les esprits cherchent anxieusement une direction et une lumière. Ils les trouvent dans l'œuvre d'Augustin.

I

Au cours de son étude si pénétrante sur *Le christianisme et les barbares*, M. Albert Dufourcq note que « c'est l'influence de saint Augustin qui s'exerce sur les esprits avec le plus de puissance. Son ami Orose s'inspire de ses idées dans l'histoire générale qu'il écrit. C'est à son exemple que Paulin de Pella et Ennodius de Pavie bénissent Dieu dans le récit qu'ils font de leur existence. L'abbé Eugippius réunit en un volume les pages les plus remarquables de son œuvre. Ses doctrines départagent les théologiens[1] ».

Tous les théologiens, en effet, se mettent à l'école du grand docteur. On l'approuve, on le discute, on le combat. Mais on le considère comme le maître incontesté de la pensée catholique. « Durant la période obscurcie par l'invasion, écrit le Père Portalié, on peut dire qu'Augustin est le maître de l'Occi-

1. A. Dufourcq, *Le christianisme et les barbares*, p. 56.

dent; il est absolument sans rival, car s'il en a un, c'est Grégoire le Grand, qui, formé à son école et pénétré de son esprit, a popularisé, on pourrait dire vulgarisé, ses principales théories. Cette influence prépondérante d'Augustin est le caractère spécial de cette époque jusqu'à l'avènement de la philosophie aristotélicienne[1]. »

Pendant la période préthomiste, de saint Anselme à Albert le Grand, Augustin est le grand inspirateur des doctrines qui ouvrent le chemin à la scolastique. « On ne saurait imaginer, dit M. de Rémusat, à quel point ce grand esprit, si orné, si cultivé, a défrayé d'idées et d'études les docteurs du Moyen âge. Avant d'attribuer à l'un d'eux l'invention d'un système ou la connaissance directe d'une pensée antique, il faudrait s'assurer d'abord qu'Augustin n'en avait rien dit. Sévèrement opérée, cette vérification réduirait trop la part de leur génie[2]. »

Saint Anselme dit de lui-même : « *Nihil potui invenire me dixisse quod non catholicorum Patrum, et maxime beati Augustini scriptis cohaereat*[3]. »

Abélard, ce grand indépendant, multiplie les citations d'Augustin[4]. Quant à Hugues de Saint-Victor, il était tellement imprégné des doctrines augustiniennes, qu'on l'appelait couramment « l'âme d'Augustin[5] ».

On connaît d'autre part la renaissance augustinienne du XVII^e^ siècle. Port-Royal, Bossuet, Fénelon, Malebranche, Descartes lui-même, se sont inspirés sur bien des points, et notamment sur le problème de la connaissance, des théories du grand docteur[6].

Au dix-neuvième siècle, dit Harnack, « il n'est pas jusqu'aux

1. *Dictionnaire de Théologie* (Vacant et Mangenot), article « Augustinisme », 2501.

2. De Rémusat, *Saint Anselme*, p. 476. Paris, 1856.

3. *Saint Anselme*, Préface du *Monologium*.

4. De Rémusat, *Abélard*, tome II, pp. 356, 494, etc. Paris, 1858.

5. *Histoire littéraire de la France*, tome XII, p. 62.

6. Malebranche, *Recherche de la vérité*. — Fénelon, *Existence de Dieu*, 1^re^ partie, ch. XL-LIV. — Bossuet, *Logique*, livre I, ch. XXVI-XXVII ; à propos de Descartes. — Nourrisson, *La philosophie de saint Augustin*, t. II, p. 218.

courants les plus modernes qui ne dérivent de lui dans ce qu'ils ont de vérité ou de sentiment profond de la religion..., et, de fait, il a tellement façonné le monde latin, que c'est lui, au fond, qui a fait l'éducation des esprits modernes[1] ». Eucken n'hésite pas à écrire : « Ce n'est peut-être pas un paradoxe de dire que si notre temps veut reprendre et traiter d'une façon indépendante le problème de la religion, il ne doit pas tant se reporter à Schleiermacher ou à Kant, ni même à Luther ou à saint Thomas, qu'à Augustin... Et en deçà de la religion, le monde moderne trouvera plus d'un point par où il se rattache à Augustin, du moment que, laissant de côté la forme parfois étrange, nous pénétrons jusqu'au fond des choses... Il est des points sur lesquels Augustin est plus moderne que Hegel et que Schopenhauer[2]. »

II

L'influence de saint Augustin a été surtout d'ordre religieux. Mais comme la religion a été pendant de longs siècles étroitement liée à l'État, les idées politiques du saint évêque ont suivi la fortune de ses idées théologiques. On les a commentées, développées, codifiées. Sur bien des points même l'Église en a fait sa doctrine officielle.

Nous allons montrer rapidement le chemin parcouru par les plus importantes d'entre elles. Car nous laissons de côté, comme il convient, celles que saint Augustin a héritées des doctrines gréco-romaines et judéo-chrétiennes. Il y a mis, nous l'avons vu, sa marque personnelle. Mais elles étaient depuis longtemps en circulation et la théologie se les était plus ou moins incorporées. Ce sont les idées qui ont trait à l'origine, la nature, le fondement du pouvoir; l'objet, le caractère, les diverses espèces de la loi; la source, les devoirs, le but de la justice. Nous avons agi de même pour l'idée de patrie. L'inva-

1. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengesch.*, tome III, p. 100.
2. *Die Lebensanchauungen der Grossen Denker*, 1902, p. 244.

sion ayant disloqué l'Empire et détruit le sentiment national, de longs siècles devaient s'écouler avant que renaquît, sous des formes très nouvelles d'ailleurs, le patriotisme.

Notre attention s'est arrêtée aux idées d'Augustin qui lui sont strictement personnelles et ont été le point de départ indiscutable des théories politiques du Moyen âge et des temps modernes. Ce sont les idées qui ont pour objet : 1° les devoirs de l'autorité ; 2° l'attitude du citoyen devant la loi ; 3° la guerre ; 4° les rapports du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel ; 5° la prééminence de l'Église ; 6° la liberté de conscience.

1° *Les devoirs de l'autorité.*

Les papes et les évêques furent souvent amenés à rappeler aux princes ces devoirs. Saint Augustin les avait groupés sous trois chefs principaux : l'*officium imperandi*, l'*officium providendi* et l'*officium consulendi*. Il en avait brossé un tableau saisissant dans une page du *de Civitate Dei*, v, 24. L'Église s'est appropriée cette page lumineuse et en a fait le catéchisme des rois.

« Les rois des nations, écrit saint Grégoire le Grand, sont des maîtres d'esclaves, mais celui qui commande aux Romains doit être un maître d'hommes libres. Quoi que vous fassiez, empereur, sauvegardez d'abord les droits de la justice, puis respectez ceux de la liberté. Donnez à ceux qui vous sont soumis la liberté qui vous est donnée à vous-même[1]. »

« L'office spécial du roi, proclame Isidore de Séville, est de gouverner son peuple avec équité et justice. Il doit être le défenseur des Églises, des serviteurs de Dieu, des veuves, des orphelins, de tous les pauvres, de tous ceux qui sont sans appui. Tant qu'il le peut, il doit mettre son zèle, sa crainte à empêcher l'injustice, et si elle se commet, à la réprimer. Aussi doit-il, lui qui est le juge des juges, laisser monter vers lui la plainte des pauvres, de peur que ceux qui sont établis

1. Grégoire le Grand (604). *Epistola* x, 51.

par lui et qui le remplacent auprès des peuples, n'oppriment les petits par leur négligence et leur iniquité[1]. »

Ce ne sont plus, comme chez saint Grégoire, les idées d'Augustin ; ce sont ses phrases. Elles passent dans le droit du Moyen âge par les Capitulaires de Charlemagne, les traités canoniques de Jonas, d'Hincmar et d'Abbon, les conciles de Paris en 829 et de Trosly en 909 et sont invoquées au onzième siècle par Grégoire VII.

Charlemagne, qui faisait de la *Cité de Dieu* son livre de chevet, en commente le passage célèbre dans ses instructions au peuple. « Mes bien-aimés frères, s'écrie-t-il à la grande assemblée d'Aix-la-Chapelle (802), écoutez. Nous avons été envoyé ici pour votre salut, afin de vous exhorter à suivre exactement la loi de Dieu et à vous convertir dans la justice et la miséricorde aux lois de ce monde[2]. »

Saint Thomas, dans son opuscule *de Rege et regno*, suit presque mot pour mot le texte d'Augustin. « *Idem esse oportet judicium de fine totius multitudinis et unius... Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam... Quia igitur vitae qua in proesenti bene vivimus finis est beatitudo coelestis, ad regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare secundum quod congruit ad coelestem beatitudinem consequendam*[3]. »

Nous avons vu que Bossuet donne comme conclusion à *la Politique tirée de l'Écriture sainte* la page devenue classique du *de Civitate Dei*.

Au dix-neuvième siècle, enfin, Léon XIII, parlant des devoirs de l'État, expose que tout en pourvoyant aux exigences d'ordre économique, l'État ne doit point perdre de vue l'ordre moral de la société ; à cet effet, il doit se considérer comme investi de la mission de promouvoir la vertu et la religion. C'est la thèse fondamentale d'Augustin[4].

1. Isidore de Séville; P. L., LXXIII, 718-725 (619).
2. P. L., XCVII, 239-242.
3. Saint Thomas, *De rege et regno*, l. I, c. XIV.
4. Léon XIII, Encycl. *Immortale Dei;* encycl. *Libertas;* encycl. *Sapientiae*.

2° *L'attitude du citoyen devant la loi.*

a) Saint Augustin enseigne qu'il faut obéir en conscience aux lois humaines parce que le législateur est le mandataire de Dieu.

Saint Bernard recommande l'obéissance en termes presque identiques : « *Sive enim Deus sive homo vicarius Dei mandatum quodcumque tradiderit, pari profecto obsequendum est cura, pari reverentia reverendum*[1]. »

Saint Thomas écrit : « *Siquidem justae sunt* (*leges*), *habent vim obligandi in foro conscientiae*[2]. »

Suarez, s'appuyant sur le témoignage de l'École, affirme « que le pouvoir de contraindre sans le pouvoir d'obliger en conscience est moralement impossible ou tout au moins très insuffisant. Dans un grand nombre de cas, en effet, il ne suffirait pas à sauvegarder la liberté[3] ».

L'Église a fait sien cet enseignement et ne cesse de le rappeler. « Ceux qui administrent la chose publique, dit Léon XIII, doivent pouvoir exiger l'obéissance dans des conditions telles que le refus de soumission soit pour les sujets un péché... Dès lors les sujets devront obéir aux princes comme à Dieu même, moins par la crainte du châtiment que par le respect de la majesté, non dans un sentiment de servilité, mais sous l'inspiration de la conscience[4]. »

b) Saint Augustin enseigne qu'une loi injuste n'est pas une loi et que le citoyen doit lui refuser l'obéissance.

Saint Thomas incorpore ce principe à la théologie : « *Hujusmodi magis sunt violentiae quam leges. Tales leges nullo modo licet observare, quia sicut dicitur* (act. IV) *obedire oportet Deo magis quam hominibus*[5]. » Il distingue cependant — ce que n'avait

1. Saint Bernard, *De praecepto et dispensatione*, c. IX; P. L., CXXXII, 871.
2. I[a]-II[ae], q. XCVI, a. 4.
3. Suarez, *De legibus*, l. III, CXXI, n. 8.
4. Léon XIII, Encycl. *Diuturnum*.
5. I[a]-II[ae], q. XCVI, a. 4.

pas fait saint Augustin — la loi qui impose des actes contraires à la loi naturelle, de celles qui ne procurent pas le bien commun ou sont portées par un législateur illégitime ou excèdent les forces des citoyens. Sous certaines conditions, il admet l'obéissance à ces dernières : « *Non licet observare, nisi forte ad vitandum scandalum et turbationem*[1]. »

Suarez reprend la formule : « *Tales leges non obligant in consciencia nisi forte*[2]. »

Bossuet reproduit intégralement un des textes d'Augustin.

Augustin.	Bossuet.
Considérez les degrés de l'autorité parmi les hommes. Si le proconsul vous donne un ordre et l'empereur un autre, peut-on douter qu'il faille obéir au second. Pour la même raison, si l'empereur donne des ordres contraires aux ordres de Dieu, il faut lui désobéir. (*Sermo* 62, 13.)	L'obéissance est due à chacun selon son degré; et il ne faut pas obéir au gouverneur au préjudice des ordres du Prince... Pour la même raison... on doit moins encore obéir au roi contre les ordres de Dieu. (*Politique tirée de l'Écriture sainte*, l. VI, art. 2, par. 2.)

Léon XIII traduit en ces mots l'enseignement de l'Église : « Les princes dont la volonté est en opposition avec la volonté et les lois de Dieu, dépassent en cela les limites de leur pouvoir et renversent l'ordre de la justice; dès lors leur autorité perd sa force, car où il n'y a plus de justice, il n'y a plus d'autorité[3]. »

3° *La guerre.*

La guerre n'était pas morte, comme l'avait tristement prévu Augustin. Elle n'était devenue ni plus rare, ni moins violente, comme il l'avait désiré. Surtout elle ne s'était pas toujours soumise à la grande loi de la justice, comme il l'avait exigé. Invasions des barbares, des Normands, des Sarrazins, des

1. I^{a}-II^{ae}, q. XCVI, a. 4.

2. Suarez, *De legibus*, l. I, c. IX. Voir dans Bellanger : « Une loi injuste oblige-t-elle en conscience? » un grand nombre de témoignages.

3. Léon XIII, Encycl. *Diuturnum*.

Lombards, rivalités des royaumes, querelles féodales mettaient périodiquement le feu à l'Occident.

Cet état d'instabilité et d'insécurité ne pouvait pas laisser indifférents les théologiens et les canonistes. Ils se préoccupèrent de trouver des principes généraux et des règles pratiques, sinon pour prévenir tous les conflits, du moins pour en limiter le nombre, en atténuer la cruauté, en contrôler la justice et fixer avec toute la précision possible les devoirs des belligérants.

Or la grande, et pour ainsi dire l'unique source de leurs théories, fut Augustin. Yves de Chartres, dans son *Decretum*, et surtout dans son *Panormia*, codifie les textes *de Bello* du grand évêque. Gratien, dans la cause XXIII de la partie II de son *Decret*, recueille avec soin les formules augustiniennes sur la guerre et en fait autant d'articles de droit.

La *quaestio* I[a] traite de la guerre en général. *An militare peccatum est.*

Le canon II reproduit le texte d'Augustin sur « les soldats qui vont trouver saint Jean et le texte sur le centurion. »

Le canon III donne un large extrait de la lettre à Bonifacius « on peut être agréable à Dieu sous les armes ».

Le canon IV porte le texte du *Contra Faustum* précisant que les maux qui déshonorent la guerre, *nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas*, sont le fait de l'homme et non de Dieu.

Le canon VI reproduit, sous le nom d'Augustin, un texte qui n'est pas de lui, mais qui exprime une de ses idées familières. *Militare non est delictum, sed propter prædam militare peccatum est.*

La *quaestio* II[a] traite des causes justes de guerre.

Nous trouvons : au canon I la définition de la guerre juste par Augustin.

Au canon II la formule d'Augustin sur la légitimité des embûches et l'exemple tiré par lui du livre de Josué.

Au canon IV le principe d'Augustin sur le droit exclusif de l'autorité légitime à déclarer la guerre.

La *quaestio* IV[a] traite de la vindicte publique, c'est-à-dire du droit qu'ont les puissances établies de réprimer le désordre.

Le canon XXV reproduit les mots d'Augustin : *Medicinali severitate mali coguntur in bonum.*

Le canon XXXIII donne un extrait de la lettre à Marcellinus sur le châtiment miséricordieux.

Le canon XXXVI cite le *Contra Faustum* sur la défense de tirer le glaive sans en avoir reçu l'ordre.

Le canon XLIX est constitué par une phrase de la lettre à Bonifacius « la foi des belligérants prépare la victoire ».

La *quaestio* V[a] traite de l'homicide et énumère les cas où il est permis.

Le canon XIII reproduit les textes du *de Libero arbitrio* et du *de Civitate Dei* sur le droit qu'a le soldat de tuer, quand ses chefs le lui ordonnent.

C'est sur ces canons qu'ont travaillé au Moyen âge et au seizième siècle les théoriciens du droit de guerre : saint Thomas d'Aquin, François de Victoria et Suarez.

Saint Thomas a traité de la guerre dans la *quaestio* XL, *II[a]-II[ae]* de sa *Somme théologique* sous le titre *de Bello*, vers 1270. François de Victoria (1480-1546) a consacré deux leçons de ses *Relectiones*, la leçon *de Indis* et la leçon *de Jure belli* aux rapports internationaux. Suarez (1548-1617) a exposé ses idées sur les hostilités dans le *de Caritate*, le *de Fide* et le *de Virtute et statu religionis*.

Il est intéressant d'examiner la manière dont ces théologiens ont utilisé les idées d'Augustin et les compléments qu'ils y ont apportés.

a) *Légitimité de la guerre.* — Les trois théologiens puisent à pleines mains dans saint Augustin les textes de l'Ancien Testament qui montrent que Jéhovah a ordonné lui-même la guerre et les textes du Nouveau qui prouvent que le Christ ne l'a pas interdite.

Saint Thomas se contente de ces arguments d'autorité[1]. Victoria pousse plus loin son analyse. « La guerre, dit-il, était permise par la Loi naturelle, ainsi qu'on le voit dans la

1. *Somme théol.*, édition romaine, 1894, tome III, p. 314.

Genèse au sujet d'Abraham et dans la Loi écrite, comme le montre l'exemple de David et des Machabées. Or la loi évangélique ne défend rien de ce que permet la loi naturelle[1]. » C'est là, on le sait, une idée chère à Augustin.

Suarez affirme nettement que la guerre n'a rien de contraire à la charité. « La guerre, écrit-il, est souvent un moyen d'obtenir une paix véritable et sûre. Elle n'a rien de contraire à l'amour des ennemis. Celui qui fait la guerre ne hait pas les personnes, mais les œuvres qu'il punit justement. Elle n'a rien enfin de contraire au pardon des injures; car ce pardon n'empêche pas la recherche d'une satisfaction[2]. » On voit que le savant jésuite a médité la lettre à Marcellinus. La guerre n'est donc pas un mal en soi, conclut-il; mais elle le devient souvent par suite de la méchanceté des hommes. *Ratio vero conclusio generalis est, quia licet bellum per se non sit malum, tamen propter multa incommoda quae secum affert, ex iis negotiis est quae sœpe fiunt. Et ideo etiam multis indiget circumstantiis ut honestetur*[3]. »

C'est la réponse d'Augustin à Faustus.

b) *Conditions requises pour que la guerre soit juste.* — 1° Les trois théologiens s'accordent pour reconnaître que la condition fondamentale de la guerre juste est une violation du droit. Ils citent la définition d'Augustin « *Justa bella definiri solent quae ulciscuntur injurias* », la commentent longuement et résument leur commentaire par des formules à peu près identiques. Saint Thomas écrit : « *Causa justa belli, ut scilicet illi qui impugnantur, propter aliquam culpam impugnationem mereantur*[4] »; Victoria : « *Unica est et sola causa justa inferendi bellum, injuria accepta*[5] »; Suarez : « *Justa etiam causa belli est, ut qui injuriam intulit, juste puniatur*[6]. »

1. Victoria, *Relectiones. De Jure belli*, 17.
2. Suarez, *de Caritate*, XIII, 1, 3.
3. *Ibid.*, 1, 7.
4. Saint Thomas, *II*ª*-II*ªᵉ, q. XL.
5. Victoria, *de Jure belli*, 12.
6. Suarez, *de Caritate*, XIII, 4, 6.

Sont proscrites, par conséquent, comme l'a enseigné Augustin, les guerres de rapine qui constituent un vol, les guerres de conquête qui ne sont qu'un brigandage élargi, les guerres inspirées par l'ambition, le désir de la gloire militaire, la vengeance personnelle[1]. Victoria ajoute à cette liste « les guerres que l'on ferait à cause de la différence de religion[2] ».

2° La guerre venge donc une violation du droit. Mais quand le droit est-il violé? Saint Augustin a donné comme exemple « le châtiment mérité par une nation ou une cité qui a négligé de réparer les torts faits par les siens ou de restituer ce qu'ils auraient dérobé ». Les trois théologiens n'ont pas d'autre formule. Saint Thomas se contente de l'allonger en y ajoutant : *a*) la nécessité de pourvoir au salut de la patrie, cause de guerre défensive qui n'avait pas échappé à Augustin; *b*) la défense des chrétiens[3], cause qu'il trouve dans le décret de Gratien[4]. Victoria n'ajoute rien; mais il précise que le tort causé doit être grave et le bien dérobé important[5]. Suarez développe ainsi la pensée augustinienne : « Trois sortes de torts peuvent causer une juste guerre : l'occupation par un prince des biens d'un autre et le refus de les restituer; le refus, sans motifs raisonnables, des droits communs aux nations : le passage, le commerce; la grave atteinte à l'honneur et à la réputation[6].

3° Les trois théologiens sont aussi unanimes à professer que la guerre, pour être juste, doit être déclarée par l'autorité légitime. Ici encore le texte d'Augustin sur le droit exclusif du prince domine leur exposé. Ce texte prend, sous leur plume, une valeur d'opportunité qu'il n'avait pas au quatrième siècle. Sous le régime féodal, les seigneurs s'attribuaient le droit de guerre, des particuliers recrutaient des troupes et organisaient

1. Saint Thomas, *II*ª-*II*ªᵉ, q. LXVI, art. 8. — *De Eruditione principum*, VII, 4; VII, 6. — Victoria, *de Jure belli*, 11. — Suarez, *de Caritate*, XIII, 4.
2. Victoria, *de Jure belli*, 10.
3. *II*ª-*II*ªᵉ, q. XL, a. 11.
4. Gratien, *Decretum*, cause XXIII, pars II, q. 8, c. 9.
5. Victoria, *de Jure belli*, 14.
6. Suarez, *de Caritate*, XIII, 4, 3.

des équipées belliqueuses. Il était urgent de leur rappeler les prescriptions élémentaires du droit des gens.

« Seul a le droit de déclarer la guerre, dit saint Thomas, le prince qui n'a pas de supérieur[1]. » — « Le droit de guerre, affirme Victoria, n'appartient qu'aux États parfaits, c'est-à-dire à ceux qui ne font pas partie d'un autre État, qui ont leurs lois, leur conseil et leurs magistrats, qui forment une communauté complète par elle-même[2]. » — « Seul peut décréter l'appel aux armes, écrit Suarez, celui dont les décisions ne sont susceptibles d'aucun appel[3]. »

Mais sentant que la conscience du prince n'est pas une garantie suffisante de justice, les théologiens ont essayé de trouver une garantie plus solide et de compléter ainsi la lacune de l'idée augustinienne. Saint Thomas n'a fait qu'entrevoir, et très indirectement, d'ailleurs, la difficulté. Il dit qu'une personne privée peut toujours poursuivre son droit devant un juge supérieur. Mais le prince n'est pas une personne privée. Peut-il avoir un juge supérieur et, s'il en a un, quel est-il?

Saint Thomas n'a pas répondu à la question. Victoria n'y a pas répondu davantage. Mais il fait au prince une obligation de consulter avant de décider la guerre, non seulement son conseil, mais tous les hommes éclairés, de telle sorte que sa décision soit celle du plus grand nombre de ses sujets et, en fait, de la nation tout entière[4]. Suarez est le premier qui ait parlé d'un juge supérieur aux princes, d'un juge qui ait le droit d'évoquer à son tribunal les causes de guerre et de décider s'il y a lieu de prendre les armes : le Pape[5].

c) *Obligations des sujets relativement à la guerre.* — Saint Augustin a écrit que l'homme juste, alors même qu'il combat sous un roi sacrilège, peut obéir à bon droit aux ordres qu'on

1. Saint Thomas, *Somme théol.*, t. III, p. 316.
2. Victoria, *de Jure belli*, 7.
3. Suarez, *de Caritate*, XIII, 11, 1.
4. Victoria, *de Jure belli*, 21.
5. Suarez, *de Caritate*, XIII, 11, 5.

lui donne, si ces ordres ne sont pas contraires aux préceptes divins. Il ne dit pas ce que doit faire le soldat, s'il est certain de l'injustice de la guerre. Il estimait sans doute que cette certitude est difficile, sinon impossible à obtenir. Saint Thomas, qui le suit de près, ne le dit pas davantage. Il pose en principe que toute personne appelée à prendre les armes par l'autorité légitime, doit obéir aux ordres de guerre. Victoria précise un peu plus, mais combien théorique est sa précision ! Il affirme que quand l'injustice de la guerre est « évidente » pour les sujets, ils n'ont pas le droit d'y prendre part, car on n'a jamais le droit de tuer un innocent[1]. « Mais s'il y a doute, ajoute-t-il, il faut, selon le principe d'Augustin, suivre son prince[2]. » Suarez ne fait pas de distinction. Il enseigne simplement que les soldats doivent obéir au roi[3].

d) *But de la guerre.* — Saint Augustin a nettement indiqué que le but de la guerre est le rétablissement de l'ordre dans l'univers et que ce rétablissement doit être obtenu par la réparation du dommage causé par l'ennemi.

Les trois théologiens n'ont pas d'autre point de vue. Seulement ils précisent le caractère juridique de la réparation : saint Thomas assimile les perturbateurs de l'ordre international à des malfaiteurs de droit commun et considère la guerre comme une mesure de police destinée à les châtier. Il cite à l'appui de sa thèse la lettre d'Augustin à Marcellinus[4]. Victoria fouille davantage l'idée d'Augustin. Il voit dans la guerre une décision de justice prise contre l'ennemi coupable par le tribunal du roi et dont l'exécution est confiée à l'armée. « *Omnino postquam bellum rite et juste susceptum est, hostes obnoxii sunt principi tanquam judici proprio*[5]. » Suarez s'empare de la théorie de Victoria et enseigne que le prince qui fait une guerre juste

1. Victoria, *de Jure belli*, 23.
2. *Ibid.*, 31.
3. Suarez, *de Caritate*, XIII, 7, 2.
4. *Somme théolog.*, t. III, p. 315.
5. Victoria, *de Jure belli*, 19.

est un magistrat, que les opérations militaires sont une procédure judiciaire et le traité de paix un jugement destiné à punir le vaincu de son iniquité.

Cette punition est l'objectif primordial de la guerre. Mais jusqu'où doit-elle aller? Saint Augustin ne le dit pas. Il parle bien, dans son exemple de guerre juste, de la conquête que firent les Hébreux du pays des Amorrhéens. Mais il critique avec amertume le système d'annexion et de tributs du peuple romain. Où est sa vraie pensée? Bien certainement dans ce principe général que le vainqueur doit enlever au vaincu la possibilité et l'occasion de faire le mal.

C'est ce principe que les théologiens ont exploité. Ils enseignent tous que la chose usurpée doit être rendue et l'outrage réparé. Mais ils vont plus loin. Saint Thomas admet la légitimité du butin. « Le butin, dit-il, enlevé par la violence n'est pas une rapine; il devient la propriété du belligérant qui, faisant une guerre juste, n'est tenu à aucune réparation [1]. » Il est curieux que saint Thomas n'ait pas fait ici une de ces distinctions qui lui étaient habituelles entre les biens du prince coupable et les biens des sujets innocents. Mais Victoria l'a faite. « Le droit du butin, écrit-il, peut s'exercer sur la nation tout entière, car la république, si le prince est criminel, est au moins coupable de s'être donné un tel chef [2]. » Le principe est d'une justice suspecte. Il aurait attristé Augustin. Voici comment Victoria le justifie. « Le butin compense non seulement les choses que l'ennemi enlève de son côté, mais encore les dépenses de la guerre et les dommages qu'elle a causés. On peut même prendre davantage à titre de peine [3]. » Mieux que cela; on peut garder du territoire ennemi la portion qui correspond aux destructions de la guerre, s'emparer d'autant de citadelles que l'ennemi en a rasées, imposer un tribut au vaincu et, sous certaines conditions, déposer le prince coupable. Suarez accepte toutes les conclusions de Victoria et en ajoute une autre d'un

1. *Somme théolog.*, II[a]-II[ae], q. LXVI, art. 8.
2. Victoria, *de Jure belli*, 51.
3. *Ibid.*

grand intérêt. La guerre, raisonne-t-il, a pour but d'assurer la paix d'abord, la sécurité ensuite. Il en résulte que le vainqueur a le droit de prendre toutes les mesures susceptibles de garantir la sécurité de l'avenir : occuper des villes, des points stratégiques, des provinces. L'essentiel est d'ajuster le traité de paix aux exigences de l'ordre et aux prescriptions de la justice[1].

e) *Conduite de la guerre.* — 1) Saint Augustin affirme qu'il faut rester fidèle aux conventions passées avec des alliés ou avec des ennemis. Saint Thomas et Victoria acceptent sans modification sa formule. Suarez la complète de deux restrictions. « Si l'ennemi n'observe pas l'accord, dit-il, ou si les conditions extérieures sont changées, il est permis de le dénoncer[2]. »

2) Saint Augustin autorise les ruses et les embûches. Saint Thomas distingue. Il y a, dit-il, des ruses prohibées et des ruses permises. « Les ruses prohibées sont celles qui consistent à tromper l'ennemi en lui affirmant un fait faux ou en violant une promesse qu'on lui a faite... Les ruses permises consistent à ne dévoiler aucun de ses projets à l'ennemi et à dissimuler sa tactique et ses manœuvres[3]. »

3) Saint Augustin demande qu'on ne fasse pas d'autres victimes que celles du champ de bataille et que les prisonniers, en particulier, soient sacrés. Saint Thomas, et c'est très surprenant, oublie de distinguer entre les combattants et les non-combattants. « Pourtant, fait remarquer M. Chénon, la Paix de Dieu qu'Urbain II avait, au concile de Clermont (1095) étendue à toute la France, faisait cette distinction, en défendant d'attaquer les prêtres, les moines, les femmes, les marchands, les paysans non armés[4]. » Victoria a largement comblé la lacune laissée par son Maître. « Il n'est jamais permis, rai-

1. Suarez, *de Caritate*, XIII, 7, 10.
2. Suarez, *de Virtute et statu religionis*, tract. II, lib. II, cap. XXVIII, 8, 9.
3. *Somme théolog.*, t. III, pp. 317-318.
4. Chénon, *L'Église et le droit de guerre*. Paris, 1916, p. 102.

sonne-t-il, de tuer intentionnellement des innocents[1]. » Mais si on les tue sans le vouloir, dans un siège, par exemple, on n'est pas coupable[2]. » En revanche, on peut leur enlever les objets dont l'ennemi pourrait se servir pour faire ou prolonger la guerre[3]. On peut même les emmener en captivité pour en tirer une rançon et compenser les frais des hostilités[4]. Quant aux prisonniers et aux otages, ils doivent être saufs, à moins qu'ils ne soient coupables de quelque crime, auquel cas on peut les mettre à mort[5]. On peut même, après la victoire, exiger l'exécution de ceux qui sont responsables de la guerre[6].

Suarez admet les idées de Victoria; mais il étend la liste des personnes innocentes. Cette liste doit comprendre les enfants, les femmes, les vieillards, les prêtres, les religieux, les étrangers de passage, les hôtes et, d'une façon générale, tous ceux qui ne portent pas les armes. Si les dommages causés aux ennemis combattants suffisent pour réparer le mal qu'ils ont fait, il ne faut pas s'en prendre aux innocents[7]. Si ces dommages ne suffisent pas, on peut priver les innocents de leurs biens et de leur liberté, mais à la condition formelle de ne réduire aucun prisonnier, même combattant, en esclavage[8].

Ce sont là des conditions assez dures. Elles portent la marque du temps et saint Augustin ne les aurait pas approuvées.

Il est vrai que les trois théologiens rachètent un peu leur rigidité, en reproduisant l'idée maîtresse du grand évêque : que l'ordre naturel du monde est la paix, que la guerre n'est qu'un pis aller lamentable et exceptionnel et qu'il faut épuiser les moyens de la supprimer.

1. Victoria, *de Jure belli*, 38.
2. *Ibid.*, 37.
3. *Ibid.*, 39.
4. *Ibid.*, 42.
5. *Ibid.*, 49.
6. *Ibid.*, 48.
7. Suarez, *de Caritate*, XIII, 7, 2.
8. *Ibid.*, XIII, VII, 2.

4° Les rapports du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel.

Saint Augustin a enseigné que ces rapports consistent dans la distinction, l'indépendance et la collaboration de l'État et de l'Église. Cet enseignement a été, jusqu'à nos jours, celui de la théologie officielle. Et qu'il ait survécu aux excès de doctrine, amenés par le conflit du Sacerdoce et de l'Empire, c'est le signe de sa solidité doctrinale et de son indiscutable autorité.

Le pape Félix III (483-494) écrit à l'empereur Zénon : « La suprême puissance vous a été confiée sur les choses terrestres, mais avec le devoir de laisser les choses ecclésiastiques à ceux que Dieu a établis pour les gouverner. Laissez l'Église se mouvoir librement suivant ses propres lois, votre gouvernement ne peut qu'y gagner, et songez au compte que nous aurons à rendre là-haut de nos actions d'ici-bas[1]. » Trois ans après, le pape Gélase Ier (496) précisait : « il y a deux principes par lesquels est souverainement gouverné le monde : la sainte autorité des pontifes et le pouvoir royal[2]. » — « Depuis l'avènement de Celui qui a véritablement uni en lui-même le sacerdoce et la royauté, l'empereur a cessé de s'arroger les droits du pontificat et le pontife d'usurper le titre impérial[3]. »

« Pour moi, écrit Grégoire le Grand à l'empereur Maurice, j'ai rempli mon double devoir : J'ai rendu à mon empereur le tribut de mon obéissance, qui est dû à mon empereur; et à Dieu, le témoignage de ma conscience, qui n'est dû qu'à Dieu[4]. »

Alcuin (796), le conseiller de Charlemagne, disait aux étudiants de son temps : « Absolument distinctes sont la puissance temporelle et la puissance spirituelle; l'une porte à la main le glaive de la mort, l'autre a sur la langue les clefs de la vie; aux prêtres de prêcher, aux autres d'écouter humble-

1. Jaffé, *Regest. pontificum Romanorum*, *lib.* I. p. 612. Berlin (1885-1888).
2. *Epistola* 8; P. L., LIX, 42 A.
3. *Tomus de anathem. vinculo*, P. L., LIX, 109. Cf. Gierke, *Les théories politiques du Moyen âge*, traduction J. de Pange, p. 138, n. 72.
4. *Epistola* III, 65; P. L., LXXVII, 665.

ment et de suivre ; aux princes séculiers de vous défendre, à vous d'attirer sur eux la grâce de Dieu[1]. »

Le pape Nicolas Ier (858-867) répond à l'empereur Michel : « Ne vous étendez pas en menaces contre nous, ô empereurs ; car, avec l'aide de Dieu, nous ne les craignons pas... Considérez plutôt ce que vous avez à faire... Votre devoir est tout tracé. Vous ne devez pas vous ingérer dans les affaires intérieures de l'Église... à César ce qui appartient à César, à Dieu ce qui est à Dieu[2]. »

La querelle des investitures ouvre pour les rapports de l'Église et de l'État, une période critique qui devait durer plusieurs siècles. Cette période se caractérise par un chassé-croisé d'empiètements l'un sur l'autre des deux pouvoirs. Il ne nous appartient pas d'en étudier les phases ni d'en dégager les responsabilités. Ce qui nous intéresse, c'est de montrer dans le conflit doctrinal qui s'est superposé au conflit politique, l'influence de la pensée augustinienne.

Nous constatons d'abord qu'elle a nourri, des deux côtés, la polémique. Les défenseurs de l'État se prévalent des déclarations d'Augustin : « que tout pouvoir vient de Dieu... que ce n'est pas en vain que le prince porte le glaive... que l'Église doit se soumettre, au temporel, aux puissances de ce monde, accepter leurs lois, leurs institutions, leurs gouvernements . » — Les défenseurs de l'Église répondent que les droits de César sont distincts des droits de Dieu, que l'État a les corps, l'Église les âmes, que le prince doit obéir aux lois de la religion, et mettre sa force à leur service, etc., etc.

Nous ne donnons là que les idées principales ; mais M. Carl Mirbt a collectionné les multiples textes augustiniens que les deux partis s'opposaient[3]. Ces textes ont été exploités de mille

1. Alcuin, P. L., c, 155.

2. *Epist.* 86 (M.G.H., t. VI, p. 486) ; P. L., CXIX, 960. Cf. A. Greinacher, *Die Anschauungen des Papstes Nicolas I.*, pp. 17-40; voir Carlyle, *A history of mediæval political theory*, t. I, pp. 253-261.

3. Mirbt, *Die Stellung Augustins in der Publicistik des Gregorianischen Kirchenstreits*. Leipzig, 1888. Voir pour plus de renseignements. *Monumenta Germaniae historica. Libelli de lite.*

manières; et, naturellement, comme il arrive dans les controverses passionnées, on leur a fait dire bien des choses qu'ils ne contenaient pas et, en particulier, que l'État a des droits sur le spirituel et l'Église des droits sur le temporel.

Nous constatons cependant qu'à toutes les phases du conflit, des théologiens prévoyants et avisés gardèrent dans toute sa pureté la doctrine d'Augustin.

L'auteur anonyme du *de unitate Ecclesiae conservanda* cite cinq fois le pape Gélase et écrit de l'Église : « *Non habet nisi gladium spiritus quod est Verbum Dei*[1]. »

Le cardinal Deusdedit, collaborateur de Grégoire VII, insiste sur la distinction des pouvoirs et leur devoir de ne pas empiéter l'un sur l'autre : « *Aliud quippe sacerdotum, aliud est officium regum... Nemo alterius officium praesumat*[2]. »

Hugues de Fleury établit l'autonomie du pouvoir civil, et refuse à l'Église le droit d'intervenir dans les affaires politiques de l'Empire[3].

Honorius d'Autun déclare que les rois méritent tout respect et toute obéissance « *in saecularibus negotiis, dum ea praecipiuntur quae ad jus regni pertinent*[4]. »

Gerhoch de Reichersberg, un ami dévoué du Saint-Siège, écrit : « *Ubi erunt duo illi evangelici gladii, si vel omnia Apostolicus, vel omnia Caesar erit*[5]. »

Le théologien Robert le Poule marque plus fortement encore la distinction et l'autonomie des deux puissances : « *Sacerdotalis dignitas saecularisque potestas hos inter se duos dividant gladios... Neutra potestas aut quod sui juris est spernat, aut quod alterius est usurpet*[6]. »

1. M. G. H. *Libelli de lite*, t. II, p. 187-188, écrit en 1090.
2. *Contra invasores et symoniacos*, Prologue (*M. G. H. Libelli de lite*, t. II, p. 300). Écrit après 1097.
3. *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate*, I, 1-2 (M. G. H. *Libelli de lite*, t. II, p. 467-468). Écrit vers 1103.
4. *Summa gloria* 27 (M. G. H. *Libelli de lite*, t. III, p. 75-76; P. L., CLXXII, 1167). Écrit en 1123.
5. *De investigatione Antichristi*, I, 72 (M. G. H. *Libelli de lite*, t. III, p. 392).
6. *Sententiae*, VI, 56 (P. L., CLXXXVI, 905-906).

Le canoniste Étienne de Tournai donne le même principe : « *Duo principatus sacerdotium et regnum... Redde singula singulis et convenient universa*[1]. »

Saint Bernard adresse des remontrances au pape Eugène III sur l'abus des fonctions et des préoccupations temporelles : « *Habent haec infirma et terrena judices suos, reges et principes terrae. Quid fines alienos invaditis? Quid falcem vestram in alienam messem extenditis? Non quia indigni vos, sed quia indignum vobis talibus insistere, quippe potioribus occupatis*[2]. »

Saint Thomas isole les domaines respectifs des deux pouvoirs : « *Potestas spiritualis et saecularis utraque deducitur a potestate divina et ideo in tantum saecularis potestas est sub spirituale in quantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent... In his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali*[3]. »

Pillio de Medicina concède volontiers au pape la *plenitudo potestatis*, mais seulement *in divinis*, réservant la puissance souveraine *in humanis* à l'Empereur[4].

Le grand juriste anglais Henri de Bracton (1268) affirme l'indépendance des deux autorités et le devoir qui s'impose à elles de se prêter un mutuel appui : « *Cum eorum jura sive jurisdictiones limitatae sint et separatae, nisi ita sit quod gladius juvare debet gladium; est enim magna differentia inter sacerdotium et regnum*[5]... *Ad papam et ad sacerdotium quidem pertinent ea quae spiritualia sunt : ad regem vero et ad regnum ea quae sunt temporalia juxta illud* : « *Caelum caeli domino, terram autem dedit* « *filiis hominum* ». *Et unde ad Papam nihil pertinet ut de temporalibus disponat vel ordinet, non magis quam reges vel principes de spiritualibus, ne quis eorum falcem immittat in messem alienam*[6]. »

1. *Summa decreti*, Introduction (édit. Schulte, Giessen, 1891, p. 1-2).
2. *De consideratione*, I, 6, 7 (P. L., 735-736).
3. Saint Thomas, *In II Sentent.* dist. XLIV, qu. 2, art. 2.
4. *Ordo de civilium atque criminalium cantarum judiciis*. Bâle, 1543, p. 57. Ecrit vers 1204.
5. *De legibus et consuetudinibus Angliae*, III, 8, 5 (édition Twiss, t. II, p. 170).
6. *Ibid.*, V, 19, 2 (t. VI, p. 11-14).

Au quatorzième siècle, l'auteur anonyme du *Rex pacificus* affirme que l'Église est la tête et l'Empire le cœur de l'organisme social, et il conclut : « *Sicut in humano corpore carentia capitis vel cordis esset causa dissolutionis et mortis, sic cessatio alterutrius istarum jurisdictionum esset causa destructionis Ecclesiae... Proprietas autem corporis appropriatur habenti jurisdictionem spiritualem, quia sicut in capite vigent sensus... sic in Papa qui omnibus praeesse noscitur spiritualiter, vigere debet discretio et sapientia*[1]. »

A la même époque, en plein conflit de Boniface VIII et de Philippe le Bel[2], Jean de Paris, argumentant contre Gilles de Rome et Jacques de Viterbe, précise ainsi la distinction, l'autonomie et la collaboration des deux pouvoirs : *Sunt distinctae potestates quod una in aliam non reducitur : scilicet sicut spiritualis immediate est a Deo, ita et saecularis. Unde imperium a solo Deo est... et Papa non habet gladium ab Imperatore, nec Imperator habet gladium a Papa... Voluit (Deus) istas potestates esse distinctas re et subjecto... ut propter mutuam indigentiam et subministrationem membrorum Ecclesiae dilectio et charitas serventur... dum princeps indiget sacerdote in spiritualibus, et e converso sacerdos principe in temporalibus. Quod non esset si unus utrumque haberet*[3]. »

C'est presque mot pour mot la doctrine de saint Augustin. Grâce à la sagesse et à la vigilance des esprits modérés, elle a pu traverser sans déformation quatre siècles de controverses. Les passions éteintes, elle sera enregistrée par le concile de Trente et, dans les temps modernes, Léon XIII lui donnera sa suprême consécration : « Dieu a réparti entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil le soin de pourvoir au bien du genre humain. Il a préposé le premier aux choses divines

1. Du Boulay, *Historia Universit. Parisiensis*. Paris, 1668, t. IV, p. 940-941.

2. M. Jean Rivière, professeur à l'Université de Strasbourg, vient de publier sur les conflits doctrinaux de cette époque un ouvrage, à tous points de vue, remarquable : *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel;* Paris, Champion, 1926. — Cet ouvrage semble bien épuiser la question. Nous lui devons les renseignements les plus précieux.

3. Jean de Paris, *De potestate regia et papali 10*, p. 118-120 (Goldast, t. II).

et le second aux choses humaines. Chacun d'eux dans son genre est souverain ; chacun d'eux est renfermé dans des limites parfaitement déterminées et tracées en conformité exacte avec sa nature et son principe; chacun d'eux est donc circonscrit dans une sphère où il peut se mouvoir et agir en vertu des droits qui lui sont propres. Ainsi tout ce qui, dans les affaires humaines, à un titre ou à un autre, concerne la religion, tout ce qui touche au salut des âmes et au service de Dieu, soit par son essence, soit par ses rapports avec le principe d'où il dépend, tout cela est du ressort de l'autorité de l'Église. Quant aux autres choses qui constituent le domaine civil et politique, il est dans l'ordre qu'elles soient soumises à l'autorité civile, puisque Jésus-Christ a ordonné de rendre à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu[1]. »

5° *La prééminence de l'Église.*

Cette question est liée de très près à la précédente, mais elle s'en distingue. Deux puissances peuvent être autonomes et cependant une d'entr'elles peut jouir, en raison de sa nature et de sa fin, d'un certain droit de primauté; de telle sorte que, sur le terrain commun de leur collaboration, ses décisions aient une priorité de droit et de fait sur celles de l'autre.

C'est ce que marque nettement saint Augustin quand il enseigne qu'au point de vue religieux et moral les rois sont, comme tous les citoyens, sous le magistère de l'Église et qu'ils doivent non seulement comme hommes, mais comme rois, servir, promouvoir, défendre la morale et la religion. (*De Civitate Dei*, v, 24. — *Epistola* 185, 19. — *Ibid.* 155, 10. — *Contra Cresconium*, III, 56.)

Cet enseignement, qui laisse intacts les droits de l'État sur le terrain strictement politique, est passé dans la théologie officielle jusqu'au onzième siècle, en est sorti pendant les grands conflits doctrinaux des onzième, douzième, treizième et quatorzième

1. Encyclique *Immortale Dei*.

siècles, mais sans cesser d'être professé par des esprits modérés, et y est rentré au concile de Trente pour ne plus en sortir.

En 447, saint Léon écrit à Turrubius, évêque des Asturies : « *Profuit diu ista districtio ecclesiasticae lenitati... quae severis christianorum principum constitutionibus adjuvatur*[1]. »

Il rappelle en ces termes, à l'empereur Léon de Constantinople, le devoir de soutenir l'autorité du concile de Chalcédoine : « *Incunctanter debes advertere regiam potestatem non ad solum mundi regimen sed maxime ad Ecclesiae praesidium esse collatam*[2]. »

La même doctrine est donnée par Grégoire le Grand. Il écrit en 604 à l'empereur Maurice : « *Ad hoc enim potestas super omnes homines dominorum meorum coelitus data est, ut qui bona appetunt adjuventur, ut coelorum via largitas pateat, ut terrestre regnum coelesti regno famuletur*[3]. »

Ce sont là les expressions même d'Augustin. Nous les trouvons plus nombreuses encore chez les théologiens du Moyen âge.

Isidore de Séville rappelle aux rois qu'ils auront des comptes sévères à rendre : « *propter Ecclesiam quam a Christo tuendam recipiunt*[4]. »

Jonas, évêque d'Orléans (842), cite saint Isidore et saint Augustin au roi Pépin et lui enseigne qu'il doit être « *defensor ecclesiarum et servorum Dei*[5]. »

Hincmar, écrivant pour Charles le Chauve (882) son traité *De regis persona et regio ministerio*, appuie sur l'autorité de saint Augustin sa théorie des devoirs du roi à l'égard de Jésus-Christ et de son Église[6]. »

Reginon de Prum (915), insère dans sa collection de décrets canoniques « *de ecclesiasticis disciplinis et religione christiana* », les textes d'Augustin[7]. »

C'est le temps où, sous la pression des événements, la préémi-

1. Saint Léon, *Epist.* XV; P. L., LIV, 680.
2. *Ibid.*, CLVI, 3; P. L., LIV, 1130.
3. Grégoire le Grand, *Epist.* LXV; P. L., LXXVII, 663.
4. Isidore de Séville, *Sententiae*, l. III, 151; P. L., LXXXIII, 723.
5. Jonas, « *De institutione regia* », IV; P. L., CVI, 291.
6. Hincmar; P. L., CXIII, 328.
7. Reginon; P. L., CXXXII, 341.

nence de l'Église sur l'État va se transformer en suprématie et, doctrinalement du moins, en véritable absorption.

Saint Pierre Damien commence d'abord par s'en tenir au principe d'Augustin : « *Pontifex tanquam parens paterno semper jure praeemineat*[1] », mais il va jusqu'à dire que le Christ a confié à Pierre « *terreni simul et coelestis imperii jura*[2] ». Léon IX parle de cet « empire à la fois terrestre et céleste », de ce « sacerdoce royal » qui appartient au Saint-Siège[3]. Déjà, sous les Carolingiens, les rois passaient pour être « *ab episcopis instituti*[4] » et Charles le Chauve admettait pouvoir être destitué par leur jugement[5]. Le cardinal Humbert donne de cette autorité de l'Église sur le temporel une raison qui fera fortune : « *Sacerdotium in praesenti Ecclesia assimilari animae, regnum autem corpori... Ex quibus sicut praeeminet anima et praecipit corpori, sic sacerdotalis dignitas regali*[6]. »

Son disciple Grégoire VII passe de la théorie à la pratique. Il excommunie et dépose l'Empereur Henri IV, au nom de ce principe que la conduite des rois relève du jugement de l'Église. « *Si reges pro peccatis sunt judicandi, a quo rectius quam a Romano Pontifice judicari debent*[7]? » Le pouvoir « *ligandi atque solvendi* » étend son domaine et son autorité. Il passe hardiment du spirituel au temporel et ajoute des sanctions politiques aux sanctions morales et religieuses. Cette doctrine qui subordonne l'État à l'Église, en vertu de la primauté donnée à Pierre par le Christ[8], ne tarde pas à se codifier. Déjà, vers 1160, un légat du pape osait dire à Henri II d'Angleterre : « *Nullas minas timemus, quia de tali curia sumus quae consuevit imperare impe-*

1. *Opusc.* IV; P. L., CXLV, 86-87.
2. *Ibid.*, IV; P. L., CXLV, 68.
3. *Epist.* C, 13; P. L., CXLIII, 752.
4. Rathier de Vérone, *Praeloquia*, IV, 2; P. L., CXXXVI, 249.
5. *Liber proclamationis adversus Wenilonem*, 3 (M. G. H. *Leges*, Sect. II, t. II, n° 300, p. 451).
6. *Adversus simoniacos*, III, 21 (M. G. H. *Libelli de lit.* t. I, p. 225); P. L., CXLIII, 1175.
7. *Epist.* IV, 2 et VIII, 21 (édit. Caspar, pp. 293-297 et 544-563; P. L., CXLVIII, 454-456, 594-602).
8. *Epist.* I, 63 (édit. Caspar, p. 92); P. L., CXLVIII, 339.

ratoribus et regibus[1]. » Saint Bernard détourne l'Église d'user du glaive matériel, mais il enseigne qu'il est à sa discrétion. « *Uterque ergo Ecclesiae, et spiritualis scilicet gladius et materialis; sed is quidem pro Ecclesia, ille vero et ab Ecclesia exserendus; ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis et jussum imperatoris*[2]. » Hugues de Saint-Victor et Jean de Salisbury vont plus loin. Ils professent que l'État ne possède le glaive matériel que par l'intermédiaire de l'Église. « *Primum a Deo sacerdotium institutum est, postea vero per sacerdotium, jubente Deo, regalis potestas ordinata*[3]. » — « *Hunc ergo gladium de manu Ecclesiae accipit princeps. Habet tamen et istum sed eo utitur per principis manum*[4]. » Rufin fait un pas de plus et déclare que le pape a le droit « *auctoritatis* » sur l'Empire, tandis que l'Empereur n'a que le « *jus administrationis*[5] ». De là à affirmer que le Pape est le seul et vrai empereur, il n'y a pas même la distance d'un syllogisme. On devine si elle fut vite franchie. Nous lisons dans la *Summa Parisiensis* et dans la *Summa Coloniensis* : « *Ipse ut verus imperator et imperator vicarius ejus*[6]*... Cum papa super imperatorem, immo ipse verus imperator sit*[7]. »

Ce n'était là, il est vrai, qu'une opinion d'École. Innocent III et ses successeurs en firent une réalité.

Pour Innocent III, l'Empire relève du Saint-Siège *principaliter* et *finaliter*[8]. Le pape est le vrai maître des rois. « *Sicut luna lumen a sole sortitur... sic regalis potestas ab auctoritate pontificali suae sortitur dignitatis splendorem*[9]. » Il affirme son droit de les contrôler et de les juger. « *Nos... supra principes sedere*

1. Thomas Becket, *Epist.* 383 (édit. Craigie Robertson et J. Brigstocke Sheppard, t. VII); P. L., CXC, 720, D.
2. *De Consideratione*, IV, 3, 7 (M. G. H., *Libelli de lite*, t. III, p. 519).
3. *De Sacramentis*, II pars, c. 4 (P. L., CLXXVI, 418).
4. *Policraticus*, IV, 3 (édit. Webb, t. I, p. 237; P. L., CXCIX, 516).
5. *Summa Decreti*, dist. XXII, 1 (édit. Singer, pp. 47-48).
6. *Summa Parisiensis*, pp. 1160-1170, dans Fr. Schulte, *Phil. hist. Klasse*, t. LXIV. Vienne, 1870, p. 132.
7. *Summa Coloniensis*, *ibid.*, p. 111.
8. *Registrum super negotio R. imperii*, 29 (P. L., CCXVI, 1025).
9. *Epist.* I, 401; P. L., CCXIV, 377.

voluit et de principibus judicare[1]. » Mais il arrête ses exigences au « *judicium ratione peccati* », qu'il ne portera d'ailleurs qu'occasionnellement « *causis inspectis* » et « *casualiter*[2] ». Grégoire IX pousse plus loin ses prétentions. Ce n'est plus par occasion, mais par essence, que l'Empire relève du pouvoir pontifical. « Le Souverain Pontife, supérieur au chef de l'Empire, est le monarque des monarques[3]. » Ses droits sur le temporel ont la même source que ses droits sur le spirituel. « *Illud tantum adicimus quod utrumque gladium ad Romanum pontificem ex evangelica lectione tenemus*[4]. » Et ce double glaive est constitué par les « *terreni simul et celestis imperii jura*[5]. » Innocent IV donne à cette théorie sa forme achevée. L'Église est, selon lui, détentrice de l'autorité temporelle non moins que de l'autorité spirituelle. Elle a la « *potestas ordinata* », tandis que l'Empire n'a que la « *potestas permissa* ». Le pouvoir sur les choses de ce monde est en elle à l'état « implicite et potentiel ». Elle le transforme en réalité effective, en le déléguant aux souverains. « *Hujus siquidem materialis potestas gladii apud Ecclesiam est implicata, sed per Imperatorem qui eam inde recepit explicatur et quae in sinu Ecclesiae potentialis est solummodo et inclusa, fit, cum transfertur in principem, actualis*[6]. » Il était réservé à Boniface VIII, non seulement de donner toute son ampleur à cette doctrine, mais d'en faire avec éclat le principe de sa politique.

Le Saint-Siège a, selon lui, la « *plenitudo potestatis* » : « *Attendentes igitur quod thronus Apostolici culminis constitutus est a Domino super reges et regna*[7]. » Les autorités séculières dérivent de son souverain pouvoir : « *ex potestatis acceptione... nam spiritualis terrenam instituere habet* » ; elles doivent se conduire « *ad*

1. *Epist.* II, 197; P. L., CCXIV, 746. — Cf. I, 171 (*ibid.*, 148).
2. *Epist.* V, 128; P. L., CCXIV, 1132.
3. Huillard-Bréolles, Préface et introduction, p. CDXXVIII. — Cf. Graefe, *Die Publizistik*, pp. 7-10.
4. *Mansi*, t. XXIII, c. 60.
5. M. G. H., *Epistolae saeculi XIII Pontificum romanorum*, t. I, n. 672, p. 568.
6. Dans Winkelmann, n. 1035, t. II, pp. 696-701.
7. M. G. H., *Registr.*, n. 5025, t. III, c. 600.

nutum et patientiam sacerdotis. » Elles sont comptables au pape de leurs actes « *spiritualis potestas terrenam... habet judicare, si bona non fuerit*[1] ». Ces actes sont soumis au jugement et à la direction de l'Église, même au temporel. « *Necnon tractare, dirigere, statuere, procedere, facere et ordinare quae ad honorem Dei et Apostolicae Sedis, augmentum catholicae fidei, conservationem ecclesiasticae libertatis, ac reformationem regis et regni, correctionem praeteritorum excessuum, et bonum regimen regni ejusdem viderimus expedire*[2]. »

On ne saurait imaginer emprise plus complète de l'Église sur l'État. Comme c'était une riposte vengeresse aux prétentions de Philippe le Bel, on pourrait croire que les faits, les circonstances, les nécessités du moment ont commandé la doctrine. Il n'en est rien. De doctes théologiens lui ont trouvé des racines profondes dans l'Écriture, dans la tradition et même dans Aristote.

Henri de Suse, le célèbre Hostiensis (1271), celui qu'on devait appeler plus tard *pater canonum, fons juris, stella decretorum*, écrit froidement : « *Quamvis jurisdictiones sint distinctae*, quoad executionem, *tamen Imperator ab Ecclesia Romana imperium tenet et potest dici officialis ejus seu vicarius*[3]. »

Henri de Crémone se sert du commentaire qu'a fait saint Augustin du *Redde Caesari* (*Exposit. quar. prop. ex epistola ad Romanos*, 72)[4] pour conclure fort curieusement que le Christ s'est soumis au pouvoir civil par pure condescendance. En fait il possédait lui-même la plénitude de ce pouvoir et il l'a transmis sans restriction à Pierre par le *quod ligaveris*. Si l'Église ne l'a pas revendiqué dans les premiers siècles, c'est que les temps n'étaient pas révolus. Et ici encore notre théologien s'appuie sur un texte d'Augustin (*Epist.* 185, 21)[5]. Si elle l'a

1. Bulle *Unam sanctam* (M. G. H., *Registr.*, n. 5382, t. III, c. 888-890).
2. M. G. H., *Registr.*, n. 4426, t. III, c. 335-337.
3. Hostiensis, *Summa aurea*, IV, 17 : *Qui filii sint legitimi*, n. 9. (édit. de Lyon, 1588, fol. 264).
4. Henri de Crémone, édit. Scholz, p. 468-470.
5. *Non ponant laici*, édit. Scholz, I, p. 472-477.

revendiqué depuis, c'est qu'elle a voulu se conformer à la justice. Nous sommes au temps où le syllogisme est roi. Voici par quelle série de majeures et de mineures Henri de Crémone développe une pensée d'Augustin.

Augustin a écrit (*de Civitate Dei*, II, 21, 4) : « *Sine* (*vera*) *justitia non potest regi respublica...* » Le théologien raisonne comme il suit : *Vera autem justitia non est in republica cujus Christus non est rector. Sed respublica populi christiani debet esse recta et vera. Ergo Christus in ea debet esse rector. Sed papa est Christi vicarius... Ergo papa est rector reipublicae etiam in temporalibus*[1]. » *Qui potest plus, potest minus*, argumente-t-il plus loin. Le pape ayant pleins pouvoirs sur les âmes, doit *a fortiori* avoir pleins pouvoirs sur le reste de la création, donc sur toutes les choses temporelles[2], d'autant que les clercs étant plus instruits que les laïques, c'est à eux que doit revenir le droit de gouverner[3]. On ne saurait être plus absolu.

Gilles de Rome ne l'est pas moins. Religieux de l'ordre des Augustins, nourri, sans aucun doute, des doctrines du maître, qui sont l'ossature cachée de son œuvre, il a l'art d'en tirer des conséquences aussi extrêmes qu'imprévues. Le pouvoir temporel vient de Dieu, dit saint Augustin. Oui, reprend Gilles avec des formules du *de Civitate Dei* (XVII, 19), mais par l'intermédiaire du pouvoir spirituel : « *Potestas regia et universaliter potestas terrena, si refert se ad suam originem prout incepit esse in populo fideli, fuit per sacerdotium vel* per *potestatem ecclesiasticam constituta*[4]. »

Augustin enseigne que toutes choses doivent s'ordonner selon leur nature et leur fin. Gilles affirme qu'elles doivent se subordonner, et donc que l'État doit être soumis à l'Église. « *Quod terrena potestas, tum quia particularior, tum quia materiam praeparans, tum etiam quia longinquius attingit optimum, secundum se*

1. Dans *Rex pacificus*, p. 665, et dans Jean de Paris, 12, p. 122.
2. Henri de Crémone, p. 460.
3. *Ibid.*, p. 465.
4. *De ecclesiastica potestate*. Ch. Jourdain, *Un ouvrage inédit de Gilles de Rome*, manuscrit latin n° 4229 (Biblioth. nat.), II, 5, p. 46.

et secundum sua spirituali potestati jure et merito famulatur[1]. » Augustin professe que les lois sont sans valeur si elles ne sont pas conformes à la justice. Gilles conclut que, la justice relevant essentiellement de l'autorité spirituelle, les lois temporelles n'ont de valeur que si elles sont conformes à la doctrine de l'Église ou approuvées par elle. « *Ipsa potestas terrena... non habebit judicare quid justum vel quid non justum nisi in quantum agit in virtute potestatis spiritualis*[2]. » C'est pourquoi toutes les mesures administratives, politiques, économiques, militaires doivent être conformes aux canons de l'Église et ordonnées en vue de la servir. « *Organa et instrumenta potestatis terrenae, civilis potentia, arma bellica et bona temporalia quae habent reges, et constitutiones quas ostendit, ideo seipsam et omnia haec... ordinare debet ad obsequium et voluntatem ecclesiasticae potestatis*[3]. »

L'exégèse d'Henri de Crémone et la métaphysique de Gilles de Rome aboutissent au même résultat : Le pape a la *plenitudo potestatis* sur l'univers.

C'est la conclusion de Jacques de Viterbe : « *Quia virtutes inferiorum continentur in superioribus et quae sunt causatorum preinsunt causis, ideo temporalis potestas quae comparatur ad spiritualem sicut inferius ad superius et sicut causatum ad causam continetur a potestate spirituali*[4]. » Il n'y a qu'un pouvoir, avec un double champ d'application, temporel et spirituel ; et ce pouvoir est celui de l'Église : « *Non ita est intelligendum quasi duas potestates distinctas et diversas habeat, sed quia per unam suam potestatem super tempora et spiritualia potest*[5]. » L'État n'a donc qu'une autorité déléguée, mais ce principe admis, il a toute liberté de se mouvoir dans sa propre sphère, à condition d'ordonner son gouvernement vers les fins éternelles de ses sujets[6].

Tolomeo de Lucques a continué à sa façon le *de Regimine*

1. *De ecclesiastica potestate*, II, 6, p. 49, 57.
2. *Ibid.*, II, 10, p. 74.
3. *Ibid.*, II, 6, p. 56.
4. *De regimine christiano*, II, 4, 8-10, fol. 80 v., édit. Perugi, p. 100.
5. *Ibid.*, II, 8, 7, fol. 91 v., édit. Perugi, p. 146.
6. *Ibid.*, II, 14, fol. 94 r., édit. Perugi, p. 153.

principum de saint Thomas. Il a le fanatisme de la théocratie ecclésiastique. Et, chose curieuse, il le justifie par des textes de saint Augustin.

Augustin a écrit (*de Civitate Dei*, v, 21) : « *Imperium Romanorum fuit provisum a Deo* ». Tolomeo en tire que, Dieu ayant passé ses pouvoirs au Christ et le Christ au Pape, le Pape est le maître souverain du spirituel et du temporel. « *Sicut corpus per animam habet esse, virtutem et operationem ita et temporalis jurisdictio principum per spiritualem Petri et successores ejus*[1]. » Il peut intervenir dans le gouvernement des nations non seulement *ratione delicti*, mais *ad bonum totius fidei*[2], c'est-à-dire, au fond, disposer de l'Empire, comme d'un bien propre, suivant les intérêts généraux de la chrétienté « *Summus antistes utitur imperatoris officio ut instrumento, ad sui videlicet et ecclesiae defensionem*[3] ». Ce n'est plus de la suprématie, ni même de la subordination, c'est une véritable absorption.

Heureusement, dans cette mêlée théologique, où les défenseurs des droits de l'Église s'affrontaient avec les avocats du pouvoir civil, ceux-ci réclamant la suprématie de l'État, quelques théologiens de grande sagesse et de grand sang-froid maintenaient la doctrine traditionnelle. Les deux pouvoirs sont, chacun dans leur sphère, autonomes. Mais l'Église, en raison de sa nature et de sa fin, a une excellence qui lui est propre et qui lui permet d'exercer, dans sa collaboration avec l'État, une primauté morale et une direction spirituelle.

C'est ainsi que Sigebert de Gembloux, un impérialiste passionné pourtant, écrit des souverains : « *ammoneri quidem possunt, increpari, argui a timoratis et discretis viris*[4] ».

Hugues de Fleury dit du pouvoir royal : « *sub religionis disciplina regia potestas posita est* ». Gerhoch de Reichersberg af-

1. *De regimine principum*, III, 1 (dans saint Thomas, *Opera omnia*, t. XXVII, p. 370).
2. *Ibid.*, III, 19, p. 386-387.
3. *Determinatio compendiosa*, 6, p. 17 (édit. Krammer).
4. *Leodiensium Epistola* 7 (M. G. H., *Libelli de lite*, t. II, p. 459).
5. *Tractatus de regia potestate*, 1, 7-8 (M. G. H., *Libelli de lite*, t. II, pp. 475-476).

firme avec plus de netteté encore : « *Judicem spiritualem vacare oportere divinis et tamen... per doctrinam regere ipsos quoque reges et imperatores*[1] ».

Honorius d'Autun définit l'Empereur : « *in agricultura Dei adjutorem*[2] », et déclare que s'il franchit les limites réservées au spirituel il faut « le supporter avec patience » et se contenter « d'éviter sa communion[3] ».

Saint Thomas écrit « *quod potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae*[4] », il en tire comme conclusion la juridiction « *ratione peccati* » et soutient que théoriquement la déchéance politique suit *ipso facto* l'excommunication[5]; mais il affirme, à un autre endroit, que l'Église doit s'en tenir aux « armes spirituelles[6] ».

Nous lisons dans la « *Quaestio in utramque partem* », œuvre anonyme destinée à combattre les revendications pontificales : *Sicut temporalia sunt propter corpus et corpus propter animam, ita quod haec omnia inferiora debent ad bonum animae ordinari, aliter non recte uteretur homo temporalibus sed potius abuteretur, sic* potestas temporalis quodammodo ordinatur ad spiritualem, *in his quae ad ipsam spiritualem pertinent, id est, in spiritualibus*[7]. »

Jean de Paris systématise cette théorie et l'oppose aux thèses outrancières de Gilles de Rome. Le prince, selon lui, est « *minister Dei* » comme pour Augustin, et non « *minister papae* ». « *Potestas regia nec secundum se nec quantum ad executionem est a papa; sed est a Deo et a populo regem eligente in persona vel in domo*[8]. » Il serait donc insensé, même du point de vue mé-

1. *Commentarius in Psalmum* LXIV (M. G. H., *Libelli de lite*, t. III, pp. 465-466).
2. *Summa gloria*, 1-23 (M. G. H., *Libelli de lite*, t. III, pp. 64-74).
3. *Ibid.*, 27 (M. G. H., *Libelli de lite*, t. III, pp. 75-76).
4. *Summa theologica*, I^a-II^ae, q. 60, art. 6, *ad 3um*.
5. *Ibid.*, q. 12, art. 2.
6. *Ibid.*, q. 40, art. 2, *ad 1um*.
7. *Quaestio in utramque partem* (Goldast, t. II, p. 103).
8. *De potestate regia et papali*, 10 (Goldast, t. II, pp. 118-120). Jean de Paris prend à saint Augustin cette idée que l'Empire romain a été perdu par son *ambitio propria dominandi*, 3, pp. 111-112.

taphysique, de reconnaître *in jure* à l'Église un pouvoir qu'elle n'a pas *in actu*. « *Sic enim Deus magis superflueret in suis operibus quam natura, quae nulli dat virtutem sine actu... et insipientior esset Deus homine*[1]. » L'État est donc, de droit naturel et de droit divin, indépendant dans son domaine. Mais son pouvoir n'en reste pas moins inférieur au pouvoir spirituel et normalement soumis à son action régulatrice. « *Et ideo dicimus potestatem sacerdotalem majorem esse potestate regali et ipsam praecellere dignitate, quia hoc semper reperimus quod illud ad quod pertinet ultimus finis perfectius est et melius et* dirigit *illud ad quod pertinet inferior finis*[2]. » Cette direction ne doit d'ailleurs porter que sur la conscience du souverain et non sur sa politique. « *Nec eum (Regem Papa) dirigit per se ut rex est, sed per accidens in quantum convenit regem fidelem esse, in qua instruitur a Papa de fide et non de regimine... Et ita debet concludi quod potestas terrena est a Deo immediate, licet ipsa* ad beatam vitam dirigatur *per potestatem spiritualem*[3]. »

Cette conclusion augustinienne nous la trouvons aussi nette dans « *la Glose anonyme de la Bulle « Unam sanctam »*. L'auteur écarte la supériorité du pouvoir spirituel, *secundum ordinem causalitatis*, mais il l'admet *secundum ordinem dignitatis*[4] ».

« *Quia corpora grossiora per spiritualia reguntur, et sic potestas regalis per potestatem spiritualem regitur*[5]. » L'Église, en effet, a pour mission d'assurer le salut des hommes; tout ce qui le prépare « *quae sunt inductiva salutis*[6] » et tout ce qui s'y oppose « *quae sunt retractiva salutis* » est de sa compétence. L'État dans son propre intérêt doit le reconnaître et ne pas marchander son concours. « *Potestas temporalis et habens talem potestatem reducitur in Deum mediante spirituali potestate et habente eam...*

1. *De potestate regia et papali*, 11, pp. 120-121.
2. *Ibid.*, 5, p. 113.
3. *Ibid.*, 18, *ad 20um*, p. 132.
4. Dans Finke, p. CIX.
5. *Ibid.*, p. CI.
6. *Ibid.*, p. CII.

Nam mediante spirituali potestate eos reducit in Deum et non aliter, puta sacramenta administrando, predicando, docendo; monendo quod temporalia sic tractent et disponant ut ad eternam beatitudinem valeant pervenire[1]. »

On croirait entendre le langage de la théologie moderne et la lettre d'Augustin à Macédonius. C'est que, une fois les conflits politiques et doctrinaux éteints, la théologie a repris, à travers les thèses contradictoires, le fil resté ininterrompu de la tradition patristique et exprimé en formules précises, sages et modérées, la théorie de la prééminence de l'Église. Cette théorie a été rendue officielle par le concile de Trente. Pour un peu, on la croirait rédigée par Augustin. « Le concile avertit les empereurs, les rois, les républiques, les princes et tous ceux qui possèdent quelque dignité, que plus ils détiennent de richesses temporelles et sont puissants, plus aussi ils doivent respecter tout ce qui est de droit ecclésiastique et qui est comme tel placé sous la protection de Dieu. Ils doivent eux-mêmes être un bon exemple sous le triple rapport de la piété, de la religion et de la protection de l'Église, selon les exemples de leurs prédécesseurs, princes excellents et très religieux... Ils pratiqueront l'obéissance rigoureusement requise envers l'enseignement religieux et moral et les constitutions des Souverains Pontifes et des conciles[2]. »

Plus près de nous, Léon XIII a rappelé aux États modernes la nécessité où ils sont d'asseoir solidement leur autorité sur les principes chrétiens. Dépendant de Dieu dans toute leur action politique et sociale, ils sont tenus de respecter son saint nom, de favoriser la religion et de la défendre. Préoccupés du bonheur de leurs peuples, ils doivent, de concert avec l'Église et sous sa direction spirituelle, orienter leurs efforts vers la justice, l'ordre et la paix[3]... Ne croirait-on pas, vraiment, entendre comme un écho lointain de l'enseignement d'Augustin ?

1. Dans Finke, p. CX.
2. Concile de Trente, session XXV, *de Reform.*, CXX.
3. Encycliques *Diuturnum* et *Immortale Dei*.

6° *La liberté de conscience.*

Saint Augustin enseigne qu'il vaut mieux ramener l'hérétique par la persuasion que par la contrainte. Mais il reconnaît que si la persuasion est impuissante, l'État a le droit et le devoir d'employer la force. Il met cependant trois conditions à cette intervention du pouvoir séculier. Il demande : 1° que la sévérité du juge se laisse fléchir par la miséricorde de l'évêque; 2° qu'on se contente, comme peines, du fouet, de l'amende et de l'exil; 3° qu'on proscrive la torture et la mort.

Cet enseignement d'Augustin fut la doctrine officielle de l'Église jusqu'au treizième siècle.

« L'Église, dans sa douceur, écrit saint Léon, doit se contenter d'un jugement sacerdotal et éviter les répressions sanglantes; mais elle se trouve aidée par les édits sévères des princes chrétiens, puisque, par crainte des supplices corporels, les hérétiques recourent parfois aux remèdes spirituels[1]. »

Saint Grégoire le Grand demande pour l'Église le droit de juger les hérétiques comme perturbateurs de la paix religieuse, et pour l'État, le droit de les réprimer comme perturbateurs de l'ordre social. Il les appelle « des lépreux spirituels qui contaminent le troupeau des fidèles[2] ». Il affirme que « la souffrance de leur corps doit procurer la santé de leur âme[3] ». Mais il ne vise dans ces paroles que les hérétiques de mauvaise foi, reconnaissant que « la pureté du cœur peut exister en ceux qui professent des dogmes pervers et qu'il faut agir à leur égard avec beaucoup de douceur[4] ». Il pense même qu'il n'est pas toujours à propos de sévir contre les plus mal intentionnés et que « mieux vaut souvent tolérer le mal avec patience[5] ». Ces mots ne nous étonnent pas sous sa plume. Grégoire n'a-t-il pas dit de

1. Saint Léon, *Epist.* xv; P. L., LIV, 679-680.
2. Saint Grégoire le Grand, *Epist.* I, 74.
3. *Ibid.*, V, 8.
4. M. G. H. *Registr.*, t. XI, p. 28.
5. Saint Grégoire le Grand. *Epist.* XI, 46.

lui-même qu'il s'abreuvait assidûment à ces eaux profondes et limpides qui nous viennent du *bienheureux Augustin*[1] ».

Au septième siècle, Isidore de Séville, exposant les droits de l'Église et de l'État en matière d'hérésie, emprunte à un passage des *Retractationes* (lib. II, c. v), et à un chapitre de l'*In Joannis Evangelium tractatus* (x, 14) les éléments et jusqu'aux formules de sa thèse. « *Sic per regnum terrenum caeleste regnum proficit, ut qui intra Ecclesiam positi contra fidem et disciplinam quam Ecclesiae humilitas exercere non praevalet, cervicibus superborum potestas principum imponat et ut venerationem mereatur virtute potestatis impertiat*[2]. »

« En fait, du sixième au onzième siècle, les hétérodoxes (sauf en quelques endroits les sectes manichéennes), ne furent pas soumis à la persécution. Au sixième siècle, par exemple, les Ariens vivent côte à côte avec les catholiques sous la protection de l'État dans un grand nombre de villes d'Italie, notamment à Ravenne et à Pavie[3]. » Deux hérésies surgirent, l'Adoptianisme et le Prédestinatianisme. Mais elles furent éphémères. Une condamnation conciliaire et papale eut raison de la première[4]. Quelques coups de fouet et une détention dans un monastère réduisirent la seconde[5].

Au début du onzième siècle, une hérésie très dangereuse pour l'Église et pour l'État, le Néo-manichéisme cathare et albigeois, fit irruption en Occident. Elle niait l'autorité de l'Église, la validité des sacrements, le mariage, la sainteté du culte, l'utilité de la morale. « Le Christ n'avait pas été crucifié; un démon avait feint de mourir à sa place[6]. » La Croix était un objet de dérision et de sarcasme. « Je la mettrais volontiers en morceaux, rugissait un Cathare; je la briserais à coups de hache et je la jetterais dans le feu[7]. » L'État n'est pas mieux respecté.

1. *Homilia in Esech. Praefatio;* P. L., LXXVI, 785.
2. Saint Isidore, *Sententiarum*, lib. III, cap. I, 4-6; P. L., LXXXIII, 723.
3. Vacandard, *L'Inquisition*, p. 37; Paris, 1907.
4. Einhardi, *Annales* (792). (M. G. H. S. S., t. I, p. 179).
5. Hincmar, *Opera*, édit. Sirmond, Paris, 1645. t. II, p. 262.
6. Moneta, *Adversus Catharos et Valdenses*, édit. Ricchini, 1743, p. 461.
7. Doellinger, t. II (*Dokumente*), p. 6, 29, 73, 223.

Les nouveaux hérétiques niaient la valeur de ses lois, l'autorité de ses tribunaux, la légitimité de l'impôt, la nécessité de l'armée[1].

On courut sus, un peu partout, à ces perturbateurs. En 1022, à Orléans, le roi Robert en fit brûler 13[2]; en 1034, à Monteforte, près d'Asti, le marquis Mainfroi en jeta au feu une cinquantaine[3]. En 1052, on en pend un autre groupe à Goslar, etc., etc.

Que pense l'Église de ces exécutions? Elle les déplore. « Fallait-il, dit Wazon, évêque de Liège, employer contre les Manichéens le glaive du pouvoir civil? Ce serait agir contre l'esprit de l'Église et contre les paroles mêmes de son fondateur qui a ordonné de *laisser croître l'ivraie avec le bon grain jusqu'au temps de la moisson*, de peur qu'en arrachant l'ivraie on n'arrache aussi le froment... Aussi bien, ajoute-t-il, ceux qui sont ivraie aujourd'hui peuvent se convertir demain et devenir froment. Laissons-les donc vivre. On ne doit prononcer contre eux d'autre sentence que celle de l'excommunication[4]. » L'évêque de Liège reprend une comparaison familière à saint Augustin, et l'interprète d'une façon bien plus libérale[5]. Pierre le Chantre écrit : « Qu'ils soient convaincus d'erreur ou qu'ils s'avouent spontanément coupables, les Cathares ne doivent pas être tués, à moins qu'ils n'attaquent eux-mêmes l'Église à main armée. Car si l'Apôtre a dit : « Évite l'hérétique après le troisième avertissement », il n'a pas dit : « Tue-le[6] ».

« Il ne faut pas, dit Gerhoch de Reichersberg, que le sacerdoce soit mêlé aux affaires de sang[7]. » Parlant du courage de certains hérétiques devant la mort, saint Bernard s'écrie : « Le peuple, en tuant les Cathares, a dépassé la mesure. Si

1. Moneta, *op. cit.*, p. 470, Doellinger, p. 69, 75; Doat, t. XXII, p. 89.
2. Raoul Glaber, *Hist. lib.*, III, cap. VIII, *Histoire des Gaules*, t. X, p. 38. Cf. Julien Havet, *L'hérésie et le bras séculier au Moyen âge. Œuvres*, Paris, 1896, t. II, p. 128-130.
3. *Ibid.* lib. II, cap. XII, *Hist. des Gaules*, t. X, p. 23.
4. Heriman, *Aug. Chronicon* (1052) (M. G. H. S. S. t. V, p. 130).
5. *Vita Vasonis*; P. L., CXLII, 753.
6. *Verbum abbreviationis*, c, 76; P. L., CCV, 231.
7. *De investigatione Antichristi*, I, 42, édit. Scheibelberger 1875; p. 88-89; (M. G. H., t. III, *Libelli de lite*, p. 381).

nous approuvons son zèle, nous n'approuvons nullement ses actes. Car la foi est une œuvre de persuasion, *fides suadenda est, non imponenda...* » Qu'on les prenne par les arguments et non par les armes. Qu'on les excommunie; au besoin qu'on les arrête par la force; c'est la mission de celui qui porte le glaive de frapper les malfaiteurs..., mais la prison est un moyen suffisant de répression[1]. »

C'est là le langage des théologiens. Voyons celui des conciles.

En 1409, le concile de Reims[2], présidé par le pape Léon IX, prononce l'excommunication contre les hérétiques, mais ne parle ni de châtiment corporel ni d'intervention du pouvoir séculier. Le concile de Toulouse[3] (1119) et le concile général de Latran[4] (1139) sont un peu plus sévères; ils ordonnent au pouvoir civil de poursuivre les Cathares, *per potestates exteras coerceri præcipimus*. Le concile de Reims[5] (1148) renouvelle l'ordonnance, mais s'applique à en restreindre la portée; il ne demande aucun châtiment : il interdit seulement aux princes de protéger les hérétiques et de leur donner asile.

Malgré la pression populaire, l'Église reste fidèle aux idées d'Augustin : elle proclame son opposition à toute violence corporelle. Nous avons une nouvelle preuve de cette fidélité dans le *Decretum* de Gratien. A la question IV[e] de la cause XXIII, nous trouvons un grand nombre de textes canoniques, qui ne sont que des formules du grand évêque. « Pour le bien de la paix, il faut quelquefois tolérer les méchants (canon 1-3. *Epist.* 138; *Epist.* 153). « Il ne faut pas craindre, d'autres fois, de les corriger et même de les bannir, s'il n'y a pas d'espérance d'amendement. » (Canon 5. *Epist.* 91; *Epist.* 185; *Contra Gaudentium...*) « S'il y a une miséricorde charitable, il en est une qui est injuste. » (Canon 33. *Epist.* 138; *Contra Gauden-*

1. *In Cantica*, Sermo LXIV, n. 12. — Cf. *ibid.*, n. 8.
2. Labbe, *Concilia*, t. IX, 1042.
3. Concile de Toulouse, canon 3. Labbe, t. X, 857.
4. Concile de Latran, canon 23. Labbe, t. X, 1008.
5. Concile de Reims, canon 18. Labbe, t. X, 1113. — Cf. Julien Havet : *L'hérésie et le bras séculier au Moyen âge*, dans *Œuvres*, t. II, p. 134.

tium.) « C'est un devoir des puissances établies de réprimer les perturbateurs de l'ordre » (Canon 38. *Contra Cresconium*). « L'Église peut demander le secours des princes temporels contre ses ennemis. » (Canon 40-42. *Epist.* 91 ; *Epist.* 185), etc.

Ces formules, malheureusement, contenaient des prémisses dangereuses. L'hérésie y est « un sacrilège criminel »; assimilée, au point de vue de la criminalité à l'empoisonnement et au meurtre, considérée comme « un assassinat moral », menaçant la vie de l'Église, mais plus encore celle de l'État. Si Augustin avait développé ces prémisses avec la logique de l'esprit, il aurait abouti à des conclusions terribles. Il les avait heureusement développées avec la logique du cœur, épouvanté des horreurs et du sang qu'il voyait au bout de ses arguments.

Et c'est pourquoi, dans la voie de la répression, il s'était arrêté à mi-chemin. Pendant sept siècles, ses disciples et ses admirateurs modelèrent leur attitude sur la sienne. Ils gardèrent ses idées et son âme et se refusèrent à des solutions extrêmes. Mais le jour où la question passa, avec le décret de Gratien, des théologiens aux canonistes et prit la forme non plus d'une théorie mais d'une législation, tout fut changé.

Les canonistes travaillent sur des textes détachés d'Augustin. Ils ne voient pas les réserves qui en atténuent la rigueur; surtout, peu impressionnables par nature, ils ne sentent pas la chaleur de tendresse qui les enveloppe. Habitués par fonction à donner aux mots leur sens plein, et par tournure d'esprit, à considérer les problèmes juridiques sous l'angle de la logique la plus rigoureuse, ils suivent toujours la ligne droite et vont au bout de leurs déductions. Aux yeux d'Augustin, l'hérésie est un crime; aux yeux des canonistes, elle mérite la mort.

C'est le jugement sans appel des commentateurs les plus marquants de Gratien.

Rufin[1], expliquant la question V[e] de la cause XXIII, établit

1. Cité par M. Tanon. *Histoire des tribunaux de l'Inquisition en France.* Paris, 1893, p. 455-457.

« que le droit du glaive donne pouvoir aux princes d'exécuter les grands criminels, et par conséquent, ajoute-t-il négligemment, les hérétiques. » Jean le Teutonique[1] écrit froidement dans sa glose sur le canon 39 de la question IV[e] : « *Vides ergo quod hæretici occidendi sunt, primo tamen admonendi.* » Et un anonyme[2] dont la glose est insérée dans « le Décret d'Huguccio, précisant le sens du même canon, conclut : « *ultimo supplicio feriuntur, quando sunt incorrigibiles, aliter non.* »

Ce ne sont là, encore, que des thèses canoniques. Mais la renaissance du Droit romain, qui coïncide justement avec la renaissance du Droit ecclésiastique, les fait passer automatiquement dans la jurisprudence criminelle. On exhume, en effet, le fameux Code Théodosien et dans cet arsenal de lois de répression qu'est le livre XVI[e], on classe soigneusement les armes forgées au quatrième siècle contre l'hérésie.

Ces armes ne sont vraiment terribles que contre les Manichéens. Les peines portées contre les hérésies ordinaires ne vont pas au delà de l'exil et de la confiscation des biens. Mais une loi de 382[3], une seconde de 410[4], une troisième de 415[5], punissent de mort un certain nombre de sectes manichéennes. Un vieux décret de Dioclétien (287)[6] ne faisait aucune distinction. Il édictait le dernier supplice ou les mines contre tous les adhérents de la doctrine de Manès. Justinien est plus dur encore[7]. Il condamne à mort tout Manichéen « quel qu'il soit, et en quelque lieu qu'il se trouve ».

La question est réglée. Les Cathares étant des Manichéens, les lois humaines sont d'accord avec les lois divines pour les envoyer au bourreau.

Le moment est d'ailleurs bien choisi. L'hérésie cathare se

1. Tanon, *op. cit.*, p. 455-457.
2. *Ibid.*
3. *Code Théodosien*, XVI, v, 9.
4. *Ibid.*, 51.
5. *Ibid.*, 56.
6. Bocking, *Corpus juris antejustiniani*, t. I, p. 374.
7. *Code Justinien*, I, v, 11 (de 487 ou de 510).

dresse avec une violence inouïe contre les autorités. Elle multiplie les foyers de révolte, arme ses adhérents contre le trône et l'autel et allume la plus atroce des guerres. L'hérétique se double, comme au temps du Donatisme, d'un bandit de droit commun. A-t-on même besoin de faire appel au *Code Théodosien?* Tous les articles du code criminel le condamnent. Aussi les brûle-t-on sans pitié un peu partout, moins pour des raisons d'Église, que pour des raisons d'État.

Car l'Église n'a pas accepté tout de suite les conclusions de ses canonistes. Le concile de Tours en 1163 et le concile de Latran en 1179[1] exigent seulement que les princes emprisonnent les coupables et confisquent leurs biens. C'est encore, à quelques nuances près, du saint Augustin. En 1184, toutefois, le pape Lucius III se concerte avec l'empereur Frédéric Barberousse pour prendre des mesures plus rigoureuses. Il édicte que les hérétiques obstinés seront livrés au bras séculier, qui leur infligera l'« *animadversio debita* », c'est-à-dire le « traitement mérité[2] ». La formule est inquiétante. Laisser le choix du châtiment au pouvoir civil, c'est ouvrir le chemin à la condamnation à mort; « *animadversio debita* » ayant nettement, dans le Droit romain, le sens de peine capitale[3]. Innocent III semble faire un pas en arrière. « Il faut tirer contre les hérétiques le glaive spirituel de l'excommunication, donne-t-il comme instruction à ses légats; et si cette pénalité ne suffit pas, employer le glaive matériel. Les lois civiles autorisent l'exil et la confiscation des biens[4]; qu'on applique ces lois. »

Malheureusement dans l'exposé des motifs, codifiés au concile de Latran (1215), il énonce un principe terrible : « Il est infiniment plus grave, dit-il, d'offenser la majesté divine que de léser la majesté humaine. » Il ne veut pas de la peine capitale;

1. Canon 27. Labbe, *Concilia*, t. X, 1522.

2. Édit inséré dans les *Décrétales* de Grégoire IX, lib. v, t. VII; *de Haereticis*, cap. IX.

3. « *Gladio animadverti placet* ». Voir P. Allard, *Dix leçons sur le Martyre*. Paris, 1906, p. 269, note 1.

4. Lettre du 1er avril 1198, II, 1, à l'archevêque d'Auch. Cf. Luchaire, *Innocent III, Rome et l'Italie*. Paris, 1904, pp. 86-91.

mais ses paroles la décrètent malgré lui[1]. Et l'empereur Frédéric II ne s'y est pas trompé. Quand il porte la peine de mort contre les Cathares endurcis, il la fonde sur le principe juridique qui met le crime de lèse-majesté au-dessus des crimes de sang. Et le plus curieux, c'est qu'il emprunte à saint Augustin (*Epist.* 66, 2) le titre de sa Constitution « *Inconsutilem tunicam* » et les formules explicatives de sa sentence. Cette « tunique sans couture » du Christ était le symbole de l'Unité de l'Église. Les bourreaux du Sauveur n'avaient pas osé la déchirer. Augustin adjurait les Donatistes d'avoir la même discrétion et le même respect. Or, ce qui n'était chez lui qu'un cri du cœur, devient, sous la plume de Frédéric II, la sanction la plus menaçante[2].

Il reste, d'ailleurs, bien précisé que cette sanction n'appartient qu'au prince, l'Église n'ayant pas le droit de verser le sang. Mais l'examen des coupables appartiendra aux tribunaux ecclésiastiques. S'ils sont reconnus hérétiques et déclarent s'obstiner dans leur erreur, l'Église, dont ils sont les fils, leur retirera sa protection et les livrera au bras séculier[3]. L'empereur Frédéric II va plus loin. Il édicte qu'on ne se contentera pas de punir les coupables pris en flagrant délit d'erreur, mais qu'on « recherchera » avec soin tous ceux qui sont suspects d'hérésie. « *Inquirendi sunt.* » C'est l'Inquisition qui commence[4].

On charge les évêques de la recherche[5]. Mais la plupart y prennent peu de goût. Ils se souviennent des lettres d'Augustin à Macédonius et considèrent que l'épiscopat est fait pour arracher les coupables à la mort et non pour les y envoyer. Pour secouer leur inertie, on dépêche, dans toutes les provinces, des légats pontificaux[6]. Le résultat n'est pas plus brillant. Les

1. Texte inséré dans les *Décrétales*, cap. x, *de Hoereticis*, v, 7.
2. M. G. H., *Leges*, sect. IV, t. II, p. 126.
3. M. G. H., *ibid.*
4. *Constitut. Sicil.*, I, 3, dans Eymeric, *Directorium inquisitorum. Appendix*, p. 14.
5. Lucii III, *Epist.* CLXXI; P. L., CCI, 1297 et seq.
6. Lea, *A history of the inquisition in the middle ages 1888*, trad. Salomon Reinach, t. I, p. 315.

accusateurs hésitent, les témoins se récusent, les coupables s'abritent sous le manteau de l'orthodoxie et deviennent introuvables. On s'avise alors que les deux ordres mendiants : les Dominicains et les Franciscains, pourraient fournir des sujets d'élite, adroits, actifs et surtout disciplinés, éminemment aptes par ces trois qualités à forcer l'hérésie dans ses repaires[1]. On ne se trompait pas sur leurs capacités. Ils organisèrent l'Inquisition avec une méthode et une précision extraordinaires. Recherches, dénonciations, procédure expéditive, rien n'y manqua. Seule l'instruction était lente. On se préoccupa de l'accélérer; et, oubliant les pages vengeresses d'Augustin, on ressuscita la torture.

« Le podestat ou recteur de la cité, décrète Innocent IV dans sa bulle *ad extirpenda*, sera tenu de contraindre les hérétiques qu'il aura capturés à faire des aveux et à dénoncer leurs complices par des moyens qui sauvegarderont l'intégrité du corps et ne mettront pas la vie en péril, comme on force les larrons et les voleurs à accuser leurs complices et à avouer leurs propres méfaits, car ces hérétiques sont de véritables larrons, homicides des âmes et voleurs des sacrements de Dieu[2]. » Il n'avait pas entendu les supplications, mêlées de larmes, d'Augustin. Il avait oublié *la lettre aux Bulgares* d'un de ses prédécesseurs Nicolas Ier, qui reproduit presque mot pour mot le passage célèbre du *de Civitate Dei* (XIX, 6) : « De tels procédés sont contraires à la loi divine et à la loi humaine, car l'aveu doit être spontané et non forcé; il doit être fait volontairement et non arraché par la violence. L'accusé peut endurer tous les tourments sans rien avouer; et alors quelle honte pour le juge et quelle preuve de son inhumanité! Si, au contraire, vaincu par la douleur, l'inculpé s'avoue coupable d'un crime qu'il n'a pas commis, sur qui retombe l'énor-

1. M. G. H., *Leges*, sect. IV, t. II, p. 196.

2. Bulle *ad extirpanda*, dans Eymeric. *Directorium. Appendix*, p. 8. Confirmée par Alexandre IV (*Regesta*, n° 17.714, Potthast) et Clément IV (*Ibid.*, n° 19.433).

mité de son impiété, si ce n'est sur celui qui a contraint le malheureux à mentir[1] ? »

Ce n'est pas que l'influence de saint Augustin ait diminué. Il est toujours la grande autorité dont on se couvre pour légitimer les mesures de répression. Mais, cette fois, on déforme sa pensée, on fait violence à ses textes, on donne à ses paroles un sens qui l'indignerait. De ce qu'Augustin autorise la flagellation, on conclut, malgré ses déclarations, qu'il est partisan de toutes les violences corporelles. Or la flagellation, telle qu'il l'entend, était de son temps d'un usage courant dans les familles, les écoles et les monastères. C'était un moyen bénin et paternel de répression. En la préconisant contre les Donatistes, Augustin n'agit pas plus durement qu'un père à l'égard de ses enfants. Mais dans la lettre où il la préconise il s'élève contre le chevalet et l'ongle de fer. (*Epistola* 133, 2.) Que n'eût-il pas dit de l'estrapade ou de l'épreuve du feu?

On était plus à l'aise, pour se réclamer de lui, dans la question qui primait tout au tribunal de l'Inquisition : Qu'est-ce que l'hérésie? et à quel signe reconnaît-on l'hérétique? Raymond de Pennafort définit l'hérétique « celui qui s'écarte de la foi de l'Église[2]. » C'est la définition d'Augustin (*De anima et ejus origine*, III, 23), mais singulièrement écourtée. Saint Thomas a mieux compris la pensée du grand évêque. Il analyse quelques textes d'Augustin (*De gestis Pelagii*, 6, 18; *De baptismo contra Donatistas*, IV, 23; *Epist.* 43, 1), et conclut avec lui que le caractère spécifique de l'hérésie est l'obstination invétérée dans l'erreur[3].

Ce caractère parut trop strict. On s'empressa de l'élargir. Déjà Raymond de Pennafort avait fait entrer le schisme dans la notion d'hérésie. Henri de Suze, l'*Hostiensis*, y insère « la

1. *Responsa ad Consulta Bulgarorum*, cap. LXXXVI. Labbe, *Concilia*, t. VIII, 544.

2. Saint Raymond de Pennafort, *Summa*, lib. I, cap. *de Haereticis*, sect. I, édit. de Rome, 1603, p. 38.

3. *Somme théologique*, II^{a}-II^{ae}, quaest. XI. Conclusio.

désobéissance aux Décrétales des Papes[1] ». Nicolas Jacquier et Henri de Côme y introduisent la magie[2]. Le pape Martin V y ajoute l'usure, pour pouvoir atteindre les Juifs[3]. Augustin n'aurait fait aucune difficulté pour le schisme, mais il aurait souri de l'adjonction des *Décrétales*, aurait fait remarquer que la magie relève tout naturellement de la juridiction criminelle des pouvoirs publics et se serait élevé avec force contre la persécution des Juifs. Il est vrai qu'on a gardé de sa doctrine sur l'hérésie le point essentiel : l'entêtement est la marque de l'hérétique, et qu'on n'a guère poursuivi que des obstinés[4].

Il était plus difficile de couvrir de son autorité les condamnations à mort. Les théologiens et les canonistes connaissaient ses protestations contre les sévérités impériales. La plupart avaient lu ses lettres émouvantes aux gouverneurs d'Afrique. Tous avaient entendu, dans le Décret de Gratien, ses appels à la miséricorde. Ils ne pouvaient, en aucune façon, mêler son nom à leur théorie. Ils l'ont tenté pourtant. Et c'est une chose assez curieuse de voir le grand saint Thomas égarer sa logique dans ce travail décevant. Impuissant à trouver dans l'œuvre d'Augustin, non seulement un texte formel, mais même la moindre expression ambiguë, il choisit un passage d'une clarté aveuglante et lui fait dire exactement le contraire de ce qu'il signifie.

Ce passage est extrait de l'*Epistola* 185 *ad Bonifacium*. Saint Thomas vient de commenter le texte d'Ézéchiel (XVIII, 32, « *Nolo mortem peccatoris* »), et, pour montrer qu'il y a toutefois des morts salutaires, il insère, en la dénaturant, comme on va le voir, la page d'Augustin.

1. Dans Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. II, p. 275.
2. Lea, *op. cit.*, t. III, p. 496.
3. Bulle du 9 décembre 1257, dans *Doat.*, XXXI, 244-249, pièce analysée par Douais. Documents, t. I, p. XXV.
4. *Somme théolog.*, II^a-II^{ae}, quaest. XI, art. 3.

SAINT THOMAS

« Aucun de nous ne veut la perte d'un hérétique. Mais remarquez que la maison de David ne put avoir la paix tant qu'Absalon ne fut pas mis à mort dans la guerre qu'il faisait à son père. Ainsi l'Église catholique recueillant au prix de la perte de quelques-uns, d'autres enfants, console sa douleur maternelle en pensant à la délivrance de tant de peuples. »

(*Summa theol.*, II^{a}-II^{ae}, q. x, art. 8, *ad* 4^{um}.)

SAINT AUGUSTIN

« Qui de nous voudrait la perte d'un seul d'entr'eux? La maison de David ne put obtenir la paix que par la mort d'Absalon, dans la guerre qu'il faisait à son père; *et cependant ce père avait donné des ordres pressants pour qu'on lui gardât, autant qu'il serait possible, son fils sain et sauf. Son affection paternelle voulait pouvoir pardonner à son repentir.* Que lui resta-t-il, sinon de pleurer sa mort et de consoler sa tristesse par la paix rendue à son royaume. Ainsi l'Église, dans la lutte que lui livrent ses propres fils,... si, au prix de la perte de quelques-uns, elle en recueille un grand nombre, *étant donné surtout que ces quelques-uns ne tombent pas comme Absalon dans un choc guerrier, mais se donnent volontairement la mort*, adoucit et guérit la douleur de son cœur maternel, en pensant à la délivrance de tant de peuples. »

(*Epistola* 185, v. 32.)

Saint Thomas fait dire à Augustin qu'il accepte sans déplaisir la mort de certains hérétiques. Il ne peut y arriver qu'en supprimant les phrases essentielles du texte qu'il reproduit, celle où David réclame qu'on garde son fils rebelle sain et sauf et celle où Augustin prend la peine de noter qu'il s'agit de morts volontaires[1]. Ces morts, Augustin ne peut que les enregistrer; il s'en console mais non sans pleurer sur elles, et nous savons, par ses livres contre Gaudentius, qu'il a fait l'impossible pour les empêcher.

Mais, vraiment, il fallait que le grand évêque exerçât une

1. Saint Thomas a dû travailler sur des textes détachés et déjà tronqués; la bonne foi et la loyauté du *Docteur angélique* ne font pas l'ombre d'un doute.

puissante royauté pour qu'on fût amené à couvrir de son nom même les théories qu'il a condamnées. On peut bien dire à la décharge de ces disciples trop zélés que, par sa doctrine de la répression, Augustin avait ouvert la voie à leurs conclusions outrancières. Mais c'était le cas ou jamais, pour ces scolastiques épris de logique, de distinguer entre l'hypothèse et la thèse, entre les principes abstraits et les méthodes pratiques, entre les déductions de l'esprit et la clairvoyance du cœur. Ils auraient compris qu'on doit certes combattre énergiquement l'hérésie, mais sauver non moins énergiquement l'hérétique, et que, fidèle aux leçons du Calvaire, l'Église ne peut qu'avoir le sang en horreur. C'est un malheur qu'ils ne l'aient pas compris. Mais il ne nous appartient pas de nous étendre sur ce sujet.

Notre intention était de suivre à la trace l'influence de saint Augustin. Nous sommes au bout de notre tâche. Quelque légère et restreinte qu'ait été notre exploration, nous osons espérer qu'elle n'aura pas été inutile. En montrant que la doctrine d'un théologien a agi si puissamment sur la politique de tant de siècles, nous avons mis en relief tout l'intérêt qu'il y a à la connaître et à l'étudier. Et, surtout, peut-être avons-nous apporté une nouvelle preuve de cette vérité profonde, que les idées mènent le monde, quand elles sont l'œuvre commune d'un grand esprit et d'un grand cœur.

CONCLUSION

L'idée centrale de l'exposé que nous venons de faire, celle qui commande les autres, les domine et les unifie, c'est que Dieu doit être à la base et au sommet de l'État.

Il est le dispensateur du pouvoir, le régulateur des empires, l'inspirateur de la loi, la source de la justice, le soutien de la patrie, l'arbitre de la guerre. Le prince, le législateur, le juge, le soldat, doivent se considérer comme ses mandataires et s'appliquer à faire sa volonté. Leur autorité n'étant qu'une délégation, ils se garderont de tout orgueil, de tout excès de pouvoir, de toute violence injustifiée. Le prince ne nourrira aucun projet ambitieux et évitera avec soin les guerres de conquêtes, pour ne pas troubler l'ordre mis par le Créateur dans l'univers. Le législateur ne fera pas de lois injustes, qui seraient une injure à la sagesse divine. Le juge n'exagérera pas ses châtiments ; il fermera les chambres de torture ; il ne condamnera personne à mort, par respect pour Dieu qui est le maître unique de la vie et par respect pour l'homme qui a été créé à l'image de Dieu. Le soldat ne détruira pas inutilement l'armée et le territoire ennemis ; il sera pitoyable aux blessés, aux prisonniers, aux non-combattants, parce que les sanctions de la guerre doivent rester dans les mains de Dieu et que la miséricorde s'allie toujours en Lui avec la justice.

Les nations, comme les individus, sont, en effet, sur un plan divin. Non pas que Dieu en soit le roi temporel ; « son royaume n'est pas de ce monde » et sa Loi nouvelle a définitivement aboli la théocratie. Mais s'il renonce à la direction de l'État, c'est pour prendre, en véritable souverain, la direction des consciences ; et cette royauté intérieure l'installe au cœur

même de la vie civique dont il devient le conseiller intime et l'animateur. Le prince, les magistrats, les citoyens, s'ils veulent faire leur devoir et rendre leur pays heureux, doivent suivre avec soin les ordres qu'il leur transmet et l'impulsion qu'il leur donne. Pour entendre ces ordres, ils n'ont qu'à écouter au fond d'eux-mêmes, les prescriptions de la Loi éternelle gravée dans leur cœur. Pour suivre cette impulsion, ils doivent obéir sans réserve à l'appel combiné de la nature et de la grâce et, autant qu'il sera possible, réaliser, au sein même de la cité terrestre, la Cité de Dieu. Les intérêts changeants et périssables d'ici-bas n'ont de valeur, pendant le temps si court où l'on en jouit, que si on les considère sous l'angle de l'éternité. La politique des nations doit, pour être féconde, s'orienter vers des fins spirituelles. Puisque tous les pouvoirs, toutes les forces, tous les éléments dont elle dispose viennent de Dieu, ils doivent tous converger vers Lui.

Cette idée de Dieu, base et sommet de l'État, en appelle immédiatement une autre : c'est que, pour bien remplir sa mission, cet État doit être chrétien.

Il importe peu qu'il soit Monarchie, Aristocratie ou République. Ces formes de gouvernement se valent et sont, en soi, indifférentes. L'essentiel est qu'elles fassent de la justice et de la vertu les assises solides de leur puissance. Or l'histoire montre que cette condition n'a pas été réalisée par les États païens; et la saine philosophie confirme qu'elle ne pouvait pas l'être sans le Christ. L'équité, la raison, la sagesse, la concorde, tous ces « fleurons de la cité », que Platon a magnifiés dans sa *République*, restaient à l'état d'idéal lointain. Cicéron constate tristement que Rome, malgré sa gloire, n'a pas su en garder le moindre vestige. Il fallait, pour que ces vertus devinssent des réalités, que le Verbe Incarné les apportât avec Lui et les transplantât dans les cœurs. Sa croix, ses sacrements, sa grâce, ont le divin privilège de faire jaillir dans les consciences des sources abondantes de vie. Les nations anémiées et perverties par le paganisme ne peuvent trouver qu'en Lui l'espoir de leur régénération.

Le prince, en effet, ne saura commander que si, à son exemple, il est doux et humble de cœur; il ne prendra les intérêts de son peuple, qu'en demandant au Christ le secret de s'oublier lui-même; il ne se dévouera à son pays, que s'il applique la grande loi évangélique de l'abnégation et du sacrifice. Le législateur ne pourra mettre de vraie justice dans la loi, s'il n'a cette justice intérieure que donne la vie chrétienne. Le juge ne saura corriger d'un peu d'humanité les sévérités du code, s'il ne commence à se juger lui-même sous les regards du Christ et s'il n'apprend, en lisant à genoux l'Évangile, la grande loi de la miséricorde et du pardon. La patrie ne sera florissante et forte que, si ses institutions, ses enfants, son âme sont pénétrés de cet esprit chrétien qui fait du don de soi, du dévouement, de l'union des cœurs, les principes fondamentaux de la vie et les conditions essentielles du progrès et du bonheur. La guerre enfin ne perdra de sa violence et de sa cruauté que, si la doctrine du Christ adoucit les mœurs et, dans l'ennemi, montre un frère; surtout, elle n'aura des chances de disparaître que si les paroles tombées de la Croix arrivent à tuer la haine dans les cœurs.

C'est là le nœud de la politique d'Augustin. Le Christianisme n'est pas seulement à ses yeux la plus belle des religions de l'esprit et la plus touchante des religions du cœur. Il en proclame bien haut la valeur civique et sociale; et s'il insiste si souvent sur les vertus chrétiennes de justice, de chasteté, d'abnégation et de fraternité, c'est qu'il les regarde comme les pierres angulaires de la cité.

L'idée de l'État chrétien appelle comme un corollaire l'union étroite de cet État avec l'Église.

Le christianisme n'est pas seulement une doctrine et une vie; il est une société organisée qui a ses lois, ses institutions, sa hiérarchie, son action. Or cette action s'exerce sur les sujets de l'État au foyer même de la vie nationale : la conscience; et elle a précisément pour but de développer en eux ces vertus évangéliques qui font les bons citoyens. Aucun État, évidemment, mais à plus forte raison l'État chrétien ne

saurait s'en désintéresser. La sagesse lui commande d'utiliser, pour le plus grand bien de la nation, les forces morales dont l'Église dispose. Qu'il n'aliène en aucune manière son indépendance, c'est son devoir. Qu'il laisse à l'Église toute liberté d'agir, dans sa sphère religieuse, c'est une obligation rigoureuse. Les deux puissances sont, chacune dans son domaine, autonomes et souveraines. Elles ne doivent ni se confondre, ni se mêler, ni empiéter l'une sur l'autre. Saint Augustin est très net sur ce point. Il subit les fonctions temporelles de Juge et de Défenseur de la Cité, il ne les approuve pas. En revanche il tient pour nécessaire que, par-dessus les frontières qui les séparent, l'Église et l'État se tendent la main et s'unissent étroitement. Cette union comporte d'abord la soumission de l'Église aux lois de l'État et la soumission de l'État aux lois de l'Église. Elle exige ensuite que l'État reconnaisse la primauté du spirituel sur le temporel. Par sa nature et par sa fin le spirituel est sur un plan supérieur, mais cette position ne lui donne pas le droit de se subordonner les gouvernements. Il les domine; il ne les commande pas, sauf sur les questions religieuses. Sa suprématie est d'ordre moral, non d'ordre politique. L'État garde, sur les questions politiques, toute liberté d'action et, s'il s'unit à l'Église, c'est pour rendre cette action plus efficace et plus féconde.

L'Église a le grand privilège de soutenir l'autorité, sans demander la moindre reconnaissance matérielle. Par son influence sur l'esprit du législateur et sur le cœur du juge, elle rectifie la loi et humanise la jurisprudence. Par ses intercessions auprès des magistrats, elle diminue les chances d'injustice. Par son apostolat auprès des citoyens, elle développe les vertus qui sont la force et la parure de la patrie. Par son magistère spirituel sur les nations, elle les détourne des hostilités criminelles et répand dans le monde les idées de fraternité et de paix. Cette action de l'Église est pour l'État d'un puissant secours. Il peut s'en servir comme d'un levier pour soulever la nation, la maintenir toujours au-dessus d'elle-même et l'aiguiller fièrement vers sa destinée.

Ces trois idées, que notre courte synthèse vient de systématiser, constituent l'ossature de la doctrine augustinienne. Mais, d'une part la culture classique et la culture chrétienne, d'autre part les polémiques et les événements ont enrichi cette doctrine d'éléments précieux.

Saint Augustin avait des connaissances philosophiques, littéraires et historiques très étendues. Il n'est pas étonnant qu'il ait demandé à Platon, à Cicéron, à Salluste, à Tite-Live, à Virgile un nombre considérable de faits, de principes et d'arguments. Il a fait une étude très fouillée de l'Écriture Sainte. Les deux Testaments et surtout saint Paul lui ont fourni des idées multiples et variées. Il a fondu fort intelligemment ces deux sources d'information; et cette fusion de la pensée humaine et de la pensée divine a donné à sa doctrine une ampleur et une élévation extraordinaires.

La théorie gréco-romaine de l'État repose sur les quatre idées fondamentales de raison, de justice, d'ordre et de concorde. Ces belles et grandes idées sont le dernier mot, en politique, de la sagesse antique. Augustin les a fouillées à la lumière de l'Évangile et leur a découvert des profondeurs insoupçonnées.

La Raison est pour lui, comme pour Platon, une étincelle divine qui nous permet de découvrir les lois de l'univers et de l'humanité. Elle est pour lui, comme pour Cicéron, un reflet de la raison souveraine qui nous permet de lire au plus intime de nous-même, la loi gravée dans nos cœurs. Mais il donne un nom à cette lumière intérieure. C'est la lumière du Verbe « qui éclaire tout homme venant en ce monde » et projette des lueurs toutes nouvelles sur l'origine, la nature, le fondement de la Loi. Pour mériter son nom et garder sa force impérative, la Loi doit dériver des décrets éternels du Souverain législateur. Le Christ nous l'a appris dans son Évangile. Sa Loi, qui doit être le modèle de toutes les autres, se contente de rappeler aux

hommes, avec plus de précision et plus d'éclat, le code sacré écrit dans leur conscience par le Créateur.

Aux yeux de Platon et de Cicéron, la justice a sa source en Dieu et est le fondement de l'autorité, de la loi, de la Politique tout entière. Augustin n'a pas d'autre doctrine. Mais tandis que Platon fait de la justice le privilège d'une élite et Cicéron le privilège d'un pays, quoique, fidèle aux idées stoïciennes, il en accorde théoriquement la propriété à tous les hommes, Augustin l'étend, sans exception et sans réserve, à l'humanité. Mais sa justice se distingue de celle des Stoïciens en ce qu'elle ne se contente pas d'être extérieure et de régler les rapports matériels entre les hommes. Elle est, avant tout, intérieure et se présente à ses yeux, non plus comme une règle abstraite et rigide, mais comme le fondement concret et réel de la vie de l'âme. Être juste, pour lui, c'est vivre conformément à la loi de la nature et à la loi de Dieu ; c'est jouir de la double révélation de la sagesse humaine et de la vérité divine; c'est avoir une conscience droite et pure, rajeunie et sanctifiée par le Christ. Cette justice, qui est la vertu première de l'homme et le signe caractéristique du chrétien, est la base de toutes les institutions, le lien sacré de toutes les races et de tous les pays. Quelque incomplète qu'elle soit sur cette terre, en raison de nos infirmités, elle fait la force de l'autorité, elle est l'âme de la loi, la règle vitale des tribunaux, le juge souverain de la guerre. Elle absente, l'autorité devient une insupportable tyrannie, qui ne mérite plus le respect, la loi une formule vide qui n'a plus droit à l'obéissance, la guerre un brigandage criminel qu'on ne saurait trop condamner. Et pour ordonner cette désobéissance et cette condamnation, la voix de la nature s'unit à la voix de Dieu.

Platon et Cicéron font de l'ordre la conséquence immédiate de la Justice. La Justice exige que chaque chose soit à sa place : les hommes, les classes, les institutions. L'ordre est la mise en action de ce principe. Saint Augustin l'admet. Mais il précise que dans la hiérarchie des valeurs et des dignités, Dieu doit avoir la première place. Les philosophes ne le niaient pas;

malheureusement le Dieu unique qu'ils concevaient est resté perdu dans leurs théories. Ils n'ont mis en tête de leur République que des contrefaçons de divinité. Et c'est ce qui explique que Cicéron, dans son *de Republica*, soit contraint de constater l'effondrement de l'État. Le Dieu d'Augustin est un Dieu vivant. Si on le met au cœur de la Cité, il vivifiera tous les organes de la nation, qui s'ordonneront d'eux-mêmes selon les lois divines de leur nature, le corps étant commandé par l'âme, la matière par l'esprit, l'instinct par la raison, les passions par la vertu, la vertu par la religion. Cet ordre qui s'établit d'abord dans la conscience, s'étend automatiquement à la famille, de la famille il passe dans les institutions, et des institutions à la patrie tout entière. C'est vraiment alors cette « *tranquillitas ordinis* » qui s'appelle la paix et le bonheur et réalise sur cette terre le plan divin de l'éternel ordonnateur.

La concorde est, pour Platon comme pour Cicéron, la condition de la vie et le signe de la prospérité des nations. Saint Augustin fait sienne cette grande idée. Mais il s'empresse de l'élargir. La concorde ne consiste pas seulement à coaliser les intérêts, à solidariser les activités et à conjuguer les efforts. Elle doit unir les cœurs. Or cette union n'est pas possible, si les citoyens n'ont pas la même foi, le même idéal, la même flamme, si leurs âmes ne s'élèvent pas à la même hauteur, si le fil mystérieux d'une commune tendresse ne les attache pas étroitement les uns aux autres. Mais qui peut élever ces âmes, qui peut tisser ce fil mystérieux, sinon le Christ qui, comme en un sanctuaire, habite dans les consciences, qui allume le même feu divin dans les cœurs, et crée entre eux, par le partage de ses trésors spirituels et l'héritage sublime de sa Rédemption, la plus touchante et la plus affectueuse des parentés.

C'est ici que se place une des idées maîtresses d'Augustin. Platon est bien convaincu que l'union des citoyens est d'ordre moral et ne peut être réalisée que par la pratique commune d'un certain nombre de vertus fondamentales. Et c'est pourquoi il

fait de la justice, de la sagesse, de la force et de la tempérance, l'armature de sa République. Augustin incorpore dans sa doctrine ces vertus platoniciennes. Mais il estime qu'elles sont inefficaces et impuissantes sans la charité. La charité, en effet, a le divin pouvoir non seulement d'alimenter les forces vives de l'âme, mais d'en être le multiplicateur. La nature est fragile et souvent défaillante; la charité la relève et la fortifie. Foyer ardent d'amour, elle illumine l'esprit, embrase le cœur, exalte toutes les générosités. A son feu, l'homme se sent porté vers tous les dévouements et tous les sacrifices; il se découvre le frère de ses semblables, il les aime comme lui-même, et cet amour, que les anciens n'ont pas connu, attache les citoyens par des liens si étroits et si puissants, qu'ils n'ont plus qu'un même sentiment, qu'une même pensée, qu'un même idéal. C'est le concert décrit par Cicéron; mais combien plus beau et plus grand! Or il faut précisément à ce concert cette plénitude et cette ampleur pour qu'il soit la force et le salut des cités.

On voit comment saint Augustin a greffé sur la pensée antique la pensée chrétienne et quel épanouissement atteint sa doctrine.

* * *

Il nous reste à synthétiser cette doctrine sur ses points sensibles, ceux que les polémiques les plus douloureuses et les événements les plus tragiques ont rendus si passionnants pour Augustin : la patrie, la guerre, la liberté de conscience.

La patrie a sa place, immédiatement après Dieu, dans la hiérarchie des devoirs. Tout doit donc se subordonner à elle : les intérêts personnels, les intérêts familiaux, les intérêts politiques, les intérêts sociaux. On doit l'aimer de tout son cœur, la servir de toutes ses forces, travailler toute sa vie à la rendre heureuse et verser, s'il le faut, tout son sang pour la sauver. Mais qu'est-ce donc que la Patrie pour qu'elle ait droit à un tel

amour? C'est un territoire, un passé, une tradition, un patrimoine intellectuel et moral. Pour Augustin c'est l'Empire romain. Mais il trouve son territoire trop étendu et trop injustement conquis, son passé trop chargé de paganisme, ses traditions trop riches d'orgueil frelaté et de gloires suspectes. Il en aime mieux les chefs-d'œuvre de l'esprit et les héroïsmes de la volonté. Il s'émeut et s'attendrit devant les vertus foncières de la race, devant l'âme romaine des vieux âges qui a su accomplir tant de merveilles et a porté si haut et si loin le renom de la patrie. Il est fier de dire aux païens que la plupart de leurs titres de gloire sont périmés, mais que les plus beaux restent, et qu'ils suffisent à exalter le patriotisme des chrétiens. Et c'est ce qui explique son attachement à l'Empire. Il refuse de croire à son hégémonie universelle, il rit de son rêve d'éternité, mais il l'admire d'être l'héritier de tant de grandeurs, il lui est reconnaissant d'avoir été le fourrier du christianisme, il l'aime parce qu'il est l'associé de l'Église, il espère en lui parce qu'il le croit capable de retrouver son âme d'autrefois et de parer triomphalement aux dangers qui le menacent.

Ce patriotisme a été si puissant qu'il a résisté à l'épreuve de l'invasion. Même à l'heure où, sous la ruée des Goths et des Vandales, l'Empire parut perdu, Augustin ne voulut pas désespérer de son salut. Il a dû certainement se demander s'il n'était pas plus prudent, dans l'intérêt de l'Église, d'ouvrir les bras aux barbares. Il avait si souvent enseigné que l'Église n'est solidaire d'aucun gouvernement et qu'ayant Dieu pour elle, elle n'a besoin de personne pour assurer sa destinée! Sa réponse a été catégorique; jusqu'à sa dernière heure il a voulu rester Romain. Ce titre représentait pour lui tant de choses : les chefs-d'œuvre qui avaient enchanté sa jeunesse, les études raffinées qui l'avaient conduit à la foi, le trésor d'intelligence et d'héroïsme amassé par tant de générations, la haute culture et la fine civilisation péniblement acquises au cours de tant de siècles. La pensée que ces fruits merveilleux de l'esprit humain allaient disparaître sous les flots de la barbarie lui était insup-

portable. Il n'a pas pu croire un instant que ce crime pourrait s'accomplir. Et dans l'Afrique affolée il a sonné héroïquement le rappel des énergies et des espérances. Dieu seul, il le savait, pouvait sauver sa patrie. Il a eu foi jusqu'au bout en ce miracle et il a fait certainement sa dernière prière pour le demander au Seigneur.

C'est aux lueurs de l'Invasion qu'il a écrit ses pages les plus profondes sur la guerre. Outre l'émotion qu'elles respirent, elles ont le grand intérêt d'ouvrir des vues fort originales et presque complètes sur le grand fléau.

Augustin a d'abord eu le courage d'en aborder le problème métaphysique. Il a déclaré à Faustus que la guerre est une sanction divine destinée à châtier les passions humaines et à rétablir l'ordre dans l'univers. Il a plus tard précisé à Marcellinus que cette sanction est d'ailleurs œuvre de miséricorde autant que de justice et qu'elle a pour but essentiel de rendre aux hommes la paix qu'ils ont perdue.

Il a examiné ensuite le problème psychologique. Puisque les passions humaines sont les grandes génératrices de la guerrre, il a dépouillé l'histoire et cherché les causes profondes qui font s'entretuer les nations. Causes politiques, causes économiques, causes morales, il les a toutes analysées avec une rare maîtrise, montrant que les unes et les autres, la manie des conquêtes, l'exaltation hyperbolique du sentiment national, le dénouement des difficultés intérieures par une diversion sanglante aux frontières, l'ambition du chef, l'amour désordonné des biens de ce monde s'expliquent par la guerre que nous portons en nos cœurs.

Il a tenté la mise au point du problème juridique. Après avoir posé le principe que la guerre, pour être légitime doit être juste, il déclare que seules sont justes les guerres qui vengent une violation du droit. Or le droit est violé quand on est attaqué sans motif et quand on reçoit une atteinte grave dans

son territoire ou dans son honneur. Dans ces trois cas, seulement, il est permis de faire appel à la force. On ne se bat pas alors simplement pour sa propre cause, on défend les principes du code international, c'est-à-dire la loi éternelle de Dieu. La déclaration de guerre, en d'autres termes, le jugement qui constate la violation du droit, appartient exclusivement au chef de l'État. C'est le point faible de la théorie d'Augustin. Ce chef est, en effet, juge et partie. Ne sera-t-il pas porté, même malgré lui, à faire passer ses intérêts avant la justice? Ne faudrait-il pas une autorité internationale, pour interpréter le droit des nations?

Augustin a enfin étudié le problème politique : la fidélité aux traités et aux alliances, le devoir de tout faire pour empêcher les hostilités, la nécessité de les arrêter dès que le but est atteint, le danger des conditions trop dures imposées à l'ennemi, l'obligation de se réconcilier avec les vaincus. La guerre n'a pas d'autre fin que de rétablir l'ordre par un règlement de justice et d'affermir la paix. Elle éteint dans le sang un foyer de conflit ; ce n'est pas pour en allumer d'autres.

L'état naturel de l'homme est, en effet, une tranquillité bien ordonnée. Les nations sont condamnées à se battre dès qu'elles ont perdu ce bien précieux. Mais sur les ruines qu'elles accumulent pour le retrouver, il faut que la justice et la paix s'embrassent si étroitement « *Justitia et pax osculatae sunt* », qu'elles ne puissent plus jamais se séparer.

Autant que le problème de la guerre, le problème de la liberté de conscience a passionné Augustin. Il ne se l'est guère posé pour le paganisme. La question lui paraissait réglée. En raison de son immoralité foncière, le culte païen devait disparaître et rien n'était plus légitime que les lois qui le proscrivaient. Mais, en fait, saint Augustin n'a jamais demandé l'application de ces lois et il a entretenu, avec les païens de sa connaissance, les relations les plus cordiales.

La question juive l'a préoccupé davantage. Les Juifs étaient les ennemis-nés de l'Église. Sauf sur le point précis de la liberté de leur culte, la loi leur était sévère. L'opinion ne leur pardonnait pas le crime du Calvaire. Des représailles étaient à craindre et peut-être même la persécution. C'est un honneur pour saint Augustin de s'y être opposé. Les misères et les grandeurs du peuple hébreu l'ont ému. Il n'a pas voulu qu'il disparaisse; il préférait qu'il servît de témoin perpétuel à la vérité du christianisme.

En revanche, l'hérésie a été le véritable cauchemar de son apostolat. Le Donatisme qu'il avait à combattre présentait un double danger. Par ses menées révolutionnaires, il menaçait la solidité de l'État. Par ses prétentions dogmatiques, il ruinait le principe même de l'Église. Il fallait coûte que coûte arrêter ses progrès. Mais comment? Augustin a longtemps estimé qu'on pourrait y arriver par la persuasion. Son passé de Manichéen le rendait pitoyable à l'erreur. Ses fonctions de professeur lui donnaient une grande confiance dans la dialectique. Son esprit de logicien prêtait une force irrésistible à la vérité. Son cœur de prêtre, surtout, croyait au succès infaillible de la charité. Il organisa donc un vaste apostolat pour ramener au bercail, selon son expression, les brebis égarées. Malheureusement la mauvaise foi de ses adversaires eut raison de son optimisme. Un jour vint où il approuva les lois de répression; mais resté généreux, il s'opposa à leur application. Les Donatistes profitèrent de l'inertie des autorités pour multiplier leurs méfaits et élargir leurs conquêtes. Augustin s'en émut et admit l'application de la loi; mais, toujours charitable, il fit cette réserve importante qu'on ne poursuivrait pas l'hérésie, mais les crimes commis en son nom. Plus préoccupé que lui des dangers sociaux du Donatisme, l'État ne partagea pas sa mansuétude. Il publia un édit d'union, enjoignant à tous les hérétiques de réintégrer l'orthodoxie, sous peine d'amende, de confiscation des biens ou d'exil. Cette manière forte eut des résultats immenses qui impressionnèrent Augustin. Les faits, les supplications de ses collègues, la joie des nouveaux conver-

tis eurent raison de ses dernières résistances. Il se rallia à la contrainte, mais à la condition qu'on n'emploierait pas la torture et qu'on ne condamnerait personne à mort. Malgré tout, cependant, la contrainte lui paraissait un pis aller. La loi ne fait que des conversions matérielles. Seules la persuasion et la charité peuvent convertir les âmes. Aussi s'appliqua-t-il activement à faire aboutir la conférence de Carthage. Il en espérait la pacification des esprits et la réconciliation des cœurs. Ses espoirs ne furent pas déçus. Il ne resta dans l'Afrique que quelques groupes épars de Donatistes impénitents. Les défendre contre les sévérités de la loi et les ramener moins par la menace que par le raisonnement, fut son grand souci. C'est pour eux qu'il imagina son célèbre argument du *Compelle intrare*. Ils ne croyaient plus qu'à l'autorité de l'Écriture. Il essaie de leur démontrer par une exégèse savante que la contrainte a été ordonnée par le Christ. L'argument n'a aucune solidité. Mais il a l'intérêt de nous découvrir dans toute sa profondeur l'âme d'Augustin. La doctrine du grand évêque est partie d'une idée de charité. Elle y revient, sans avoir jamais d'ailleurs perdu le contact, par un grand détour. Le Christ force les hérétiques à rentrer dans son Église, parce qu'il les aime et qu'il veut assurer leur salut.

*
* *

La Politique de saint Augustin ne manque, comme on le voit, ni de richesse, ni de précision, ni de profondeur. Il n'en a pas codifié les formules comme Platon et Cicéron dans des ouvrages spéciaux. Elle n'en est que plus vivante. Partie intégrante d'une grande doctrine qui embrasse tout le problème de la vie et s'est incorporée, pour mieux le résoudre, les meilleurs éléments de la pensée antique et de la pensée chrétienne, elle s'encadre dans une vaste conception du monde et se présente comme l'application concrète et pratique de principes éternels. Le Moyen âge ne s'y est pas trompé. Quand il a dépouillé, pour s'en nourrir avidement, l'œuvre du grand

évêque, il en a détaché la partie qui concerne le gouvernement des peuples et en a fait la charte de l'État chrétien. Les idées d'Augustin sur l'autorité, la loi, la guerre, les rapports de l'Église et de l'État sont passées dans l'enseignement et dans le code. A l'heure des grandes querelles, elles ont alimenté la polémique. Tous les partis s'en sont réclamés. On les a exagérées; on les a déformées; on en a tiré des conséquences extraordinaires sur la prééminence de l'Église tout particulièrement et sur l'intervention du bras séculier.

Mais une élite d'esprits sages les gardaient dans toute leur pureté. Après la tourmente, elles ont été un des éléments les plus solides de la doctrine officielle. On ne peut pas de nos jours étudier la politique chrétienne, et même la politique en général, sans demander l'avis d'Augustin.

INDEX DES NOMS PROPRES

Abbon, 415.
Abélard, 412.
Abraham, 73, 420.
Absalon, 407.
Académie, 39.
Actes (les), 167, 325.
Adoptianisme, 445.
Aétius, 246.
Afrique (conciles d'), 28, 397.
Agésilas, 256.
Allard (Paul), 224.
Alaric, 38, 62, 118, 224, 234.
Albe, 50.
Albert (le Grand), 412.
Alcuin, 427, 428.
Alexandre IV, 425.
Alexandre (le Grand), 92, 279.
Alexandre, 353.
Alfaric, 35.
Alticozzy, 7.
Ambroise (Saint), 11, 43, 52, 57, 58, 60, 75, 76, 127, 208, 209, 219, 243, 261, 305, 306, 326, 327, 332, 347, 348, 349, 354, 359.
Ammien (Marcellin), 261, 346.
Amorrhéens, 287.
Amos, 344.
Anaximandre, 342.
Anaximène, 342.
Annibal, 22, 118, 213, 234, 264.
Anselme (Saint), 412.
Antoine, 50, 207, 212.
Antoninus, 358.
Apollon Delphien, 121.
Apringius, 190.
Aptonge (Félix d'), 355.
Apulée, 40, 155, 156.
Arcadius, 316.
Arianisme, 304, 305, 403.
Ariens, 354.
Aristide, 256.
Aristote, 67, 69, 71, 77, 79, 85, 89, 122, 123, 162, 163, 204, 257, 302.
Arius, 343, 403.
Arles (concile d'), 261.
Arnobe, 156.
Assyriens, 277.
Athanase, 4, 9, 74, 75, 261, 304, 354.
Athénagore, 127, 218.
Aulu-Gelle, 46, 119, 120.
Azarias, 236, 237.

Bachringer, 2.
Baluze-Mansi, 454.
Basile (Saint), 11, 261.
Batiffol (Mgr Pierre), 29, 30, 32, 225, 247, 288, 381.
Bayle, 5, 6, 9, 23, 32.
Becket (Thomas), 434.
Bernard (Saint), 7, 416, 430.
Berti (L.), 1.
Bertmann, 35.
Bindeman, 2.
Bocking, 449.
Boissier (Gaston), 20, 21, 22, 32, 208, 216, 217, 241, 345.
Bolgéni, 7.
Boniface VIII, 431.
Bonifacius, 3, 5, 8, 12, 115, 222, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 254, 291, 295, 403, 418, 419.
Bossuet, 3, 4, 6, 48, 83, 113, 340, 412, 415, 417.
Boucaud (Charles), 171.
Bouilly (de), 169.
Boulay (du), 431.
Bracton (Henri de), 430.

Broglie (Duc de), 219, 347.
Brutus, 112, 213.
Bruyère (La), 7.

Cagliari (Lucifer de), 304.
Caius Servilius, 211.
Calas, 98.
Calvin, 7.
Camille, 211.
Carlyle, 428.
Carolingiens, 434.
Carthage (conciles de), 19, 381, 382, 384.
Carthage (conférence de), 469.
Cathares, 446, 447, 449, 451.
Catilina, 49, 207, 229, 290.
Caton, 37, 97, 207, 213.
Cecilianus, 219, 355, 356, 399.
Celer, 369.
Célicoles, 389.
Celse, 261, 353.
César, 50, 72, 75, 84, 164, 210, 213, 218, 220, 221, 273, 281, 353, 356.
Chalcédoine (concile de), 433.
Charlemagne, 415.
Charles (le Chauve), 433, 434.
Chateaubriand, 9, 12.
Chénon, 425.
Chevalier (U.), 10.
Cicéron, 11, 25, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 63, 67, 70, 71, 78, 80, 82, 85, 90, 92, 98, 99, 104, 106, 107, 109, 110, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 158, 160, 162, 163, 207, 209, 210, 212, 215, 219, 231, 255, 258, 259, 272, 273, 284, 286, 288, 292, 302, 317, 335, 338, 342, 345, 346, 352, 359.
Circoncellions, 356, 361, 373, 383, 395.
Cirta (concile de), 364.
Claude, 346.
Claudien, 224.
Clément IV, 452.
Clément (d'Alexandrie), 261.
Cléomène de Lacédémone, 258.
Clermont (concile de), 425.
Columelle, 332.
Constance, 74, 304, 326, 347, 356.
Constantin, 28, 74, 86, 114, 169, 196, 303, 304, 305, 325, 347, 356, 374, 377.
Cresconius, 19, 386, 388, 392.
Crispinus, 369, 370, 376, 378, 383.
Cunningham (W.), 18, 32.
Cupétioli (Angelus), 7.
Cuq, 169.
Cyprien (Saint), 22, 34, 57, 208, 343, 353.

Daniel, 236, 237.
Daremberg, 317.
Darius, 298.
David, 101, 165, 222, 352, 407, 420, 456.
Décemvirs, 120.
Décius, 74, 213.
Démosthène, 203.
Denys, 50, 70, 72, 119, 120, 202.
Déogratias, 336.
Descartes, 412.
Deusdedit, 429.
Deutéronome, 73, 125, 164.
Didaché, 217.
Digeste, 325, 346.
Dioclétien, 305, 355, 449.
Dion-Cassius, 119.
Dioscorus, 21, 40, 335, 342, 343.
Diotimus, 384.
Döllinger, 20, 356, 445.
Domitien, 72, 84, 86.
Donat, 343, 365, 368, 391, 403.
Donatisme, 354, 355, 356, 357, 362, 364, 399, 403, 450, 468.
Donatistes, 20, 22, 57, 58, 190, 191, 354, 355, 356, 357, 359, 360, 365, 366, 371, 372, 375, 381, 382, 383, 384, 385, 389, 391, 392, 393, 395, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 406, 409, 451, 453, 468, 469.
Donatus, 178, 355, 395, 402, 403.
Dorner, 35.
Douais, 454.
Dräsche, 34.
Dubief (L.), 15, 16, 23, 24, 32.
Duchesne (Mgr), 19, 32, 218.

Dufourcq (A.), 411.
Dulcitius, 115, 176, 178, 405.
Duruy, 216.

Egérie, 119.
Einhardi, 445.
Emiritus, 385.
Enée, 208.
Ennius, 47, 207, 210.
Ennodius de Pavie, 411.
Ephrem (diacre), 261.
Epicuriens, 342.
Esdras, 73, 125, 259.
Etoliens, 256.
Eucken, 413.
Eugène III, 430.
Eugippius, 411.
Eunoméens, 354.
Euphratius, 401.
Eusèbe, 326, 331, 347, 364, 365.
Eusèbe (de Césarée), 219.
Evodius, 144, 265, 363.
Exode, 53, 125, 259.
Eymeric, 451, 452.
Ezéchiel, 455.

Fabius Labéon (Q.), 258.
Fabricius, 50, 214.
Farrar, 2.
Faustus, 38, 266, 267, 268, 271, 272, 276, 278, 418, 419, 420, 466.
Félix III (pape), 427.
Félix, 168.
Fénelon, 3, 412.
Ferran, 4.
Finke, 442, 443.
Flavien, 332.
Fleury (Claude), 8, 23, 32.
Fleury (Hugues de), 429, 440.
Florus, 50.
Flottes, 16, 17, 32.
Fortunatus, 360.
Fortunius, 366, 367, 368, 369.
Fox, 5.
François de Victoria, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426.
Frédéric II, 451.
Frédéric (Barberousse), 450.
Frick (Karl), 34.
Fustel (de Coulanges), 69, 70, 158, 203.

Gaius, 121, 124, 158.
Gallien, 243.
Gallion, 168.
Galgacus, 212.
Gaudentius, 405, 406, 456.
Gélase I (pape), 427, 429.
Générosus, 369.
Genèse (livre de la), 76, 125, 420.
Genséric, 246.
Gerhoch (de Reichersberg), 429, 440, 446.
Gierke, 427.
Gilles de Rome, 431, 438, 439, 441.
Glerber (Raoul), 446.
Goldast, 441.
Goths (les), 224, 465.
Gracques (les), 49, 211.
Graefe, 436.
Grandgeorge, 35.
Gratien (empereur), 261, 305, 320, 327, 347, 354, 356.
Gratien (moine), 418, 421, 447, 448, 454.
Grégoire de Nysse (Saint), 11.
Grégoire IX, 436, 450.
Grégoire de Nazianze (Saint), 11.
Grégoire le Grand (Saint), 7, 19, 412, 414, 415, 427.
Greinacher (A.), 428.
Grou, 7.
Guignebert, 22.

Havet (Julien), 446, 447.
Harlay (Mgr de), 4, 5.
Harnack, 20, 35, 356, 412, 413.
Hatzfeld (Ad.), 2.
Hegel, 413.
Henri (de Suse), 437, 453.
Henri IV (empereur), 434.
Henri II (d'Angleterre), 434.
Henri de Côme, 454.
Henri de Crémone, 437, 438, 439.
Heptateuque, 267.
Héraclianus, 396.
Hériman, 446.
Hérodote, 256.

Hertling, 2.
Hésychius, 21, 241, 242, 243, 245.
Hilaire, 34, 74, 75, 343, 354.
Hincmar, 415, 433, 445.
Homère, 209, 332.
Honoratus, 251, 254, 368.
Honorius, 28, 76, 316, 320, 383, 384, 386, 389, 393, 394, 395, 396, 397, 399.
Honorius (d'Autun), 429, 441.
Horace, 51, 72, 207. 216, 226, 346.
Hortensius, 42.
Hostiensis, 437.
Huguccio, 449.
Hugues de Saint-Victor, 412, 435.
Huillard-Briolles, 436.
Humbert (cardinal), 434.
Hyméneus, 353.

Innocent III, 435, 450.
Innocent IV, 436, 452.
Isidore de Séville, 414, 415, 433, 445.
Italica, 234.

Jaffè, 427.
Jacques (l'évêque), 261.
Jacques de Viterbe, 431, 439.
Jacquier (Nicolas), 454.
Janet (Paul), 13, 14, 15, 32.
Janvier, 385.
Jean (Saint), 54, 55, 73, 76, 126, 165, 221, 222, 223, 290, 324, 379, 418.
Jean-Chrysostome (Saint), 11, 340.
Jean (le Teutonique), 449.
Jean de Paris, 431, 438.
Jean de Salisbury, 435.
Jeanne de Navarre, 7.
Jérémie, 101.
Jérôme (Saint), 11, 242, 243, 348.
Job, 53, 84, 125.
Jonas, 415.
Josaphat, 165.
Josèphe, 73, 125.
Josué (livre de), 53, 295, 327, 418.
Jourdain (Ch.), 438.
Judaïsme, 348.
Juges (livre des), 53, 259.
Jugurtha, 22, 233.
Juifs, 22, 345-352, 468.
Julien (l'Apostat), 84, 153, 290, 304, 347, 356, 377.
Jupiter, 119, 209, 227.
Justin (Saint), 50, 74, 75, 76, 80, 126, 127, 168, 218, 260, 353.
Justine, 305.
Justinien (Code), 170, 317, 320, 347.
Juvénal, 52, 332, 346.

Kant, 413.
Kloth (G.), 1.

Labbe, 447, 450, 453.
Lactance, 9, 22, 34, 43, 46, 57, 127, 131, 156, 208, 216, 260, 343, 353.
Laelius, 46.
Laescke, 35.
Lamennais, 9.
Lamoignon de Barville (de), 6.
Latran (concile de), 447, 450.
Lea, 454.
Leclercq (Dom), 22, 23, 24, 32.
Léon IX, 434.
Léon (Saint), 7, 432, 433, 444.
Léon X, 447.
Léon XIII, 415, 416, 417, 431, 443.
Léon (empereur), 433.
Lévitique (livre du), 125.
Libanius, 331.
Licentius, 342.
Longinien, 336.
Loofs, 35.
Luc (Saint), 55, 165, 167, 221, 222, 227, 241, 250, 324, 391.
Lucain, 335.
Luchaire, 450.
Lucinius, 325.
Lucius III (pape), 450.
Lucius Valérius, 213.
Lucius Saturninus, 211.
Luther, 413.
Lycurgue d'Apollon, 119.
Lysias, 168.

Macaire, 356.
Macariens, 362.
Macédoniens, 354.
Macédonius, 3, 12, 19, 42, 108, 115, 178, 192, 194, 196, 197, 323, 443, 451.

Macchabées, 420.
Macrobe, 46, 70, 207, 256, 400.
Mainfroi, 446.
Malebranche, 3, 412.
Manès, 35, 343, 359, 362, 449.
Manichéens, 22, 39, 53, 61, 96, 222, 265, 354, 389, 446, 449.
Manichéisme, 264, 267.
Mansi, 261.
Marc-Aurèle, 216.
Marcellinus, 3, 12, 112, 115, 178, 190, 193, 271, 272, 275, 397, 398, 399, 400, 401, 419, 420, 423, 466.
Marcus-Drusus, 211.
Margival, 35.
Marius, 49, 50, 94, 212.
Martial, 332.
Martin (Saint), 260.
Martin (abbé Jules), 26, 27, 28, 32, 35.
Martin V, 454.
Martin (André), 35.
Martroy, 20, 22, 28, 32, 356, 384, 396.
Mathieu (Saint), 54, 55, 104, 125, 126, 165, 166, 251, 302.
Maurice (empereur), 427, 433.
Maximianistes, 370.
Maximien, 75.
Maximin, 354, 361, 369, 374, 383.
Maximus, 335.
Medicina (Pillio de), 430.
Meliton, 224.
Mercure, 201, 343.
Michel (empereur), 428.
Michelet, 239.
Milan (Édit de), 303, 304, 305, 353.
Milève (concile de), 364, 382.
Minos, 119.
Minutius (Félix), 42, 208, 217.
Mirbt (Karl), 18, 32, 428.
Mischna-Pircke, 125.
Mithridate, 50, 213.
Moïse, 53, 61, 125, 164, 165, 182, 259, 269, 270, 275.
Mommsen, 72.
Monceaux (Paul), 28, 29, 30, 31, 32, 384, 396.
Moneta, 445, 446.
Montalembert, 9.
Montanisme, 242, 243.
Montesquieu, 48, 256.

Nectarius, 189, 193, 230, 231, 233.
Néo-Manichéisme, 445.
Néron, 74, 84, 86.
Nicée (concile de), 74, 304.
Nicolas Ier (pape), 428, 452.
Ninus, 278.
Nombres (livre des), 317.
Nonius, 46, 92.
Nourrisson, 412.
Novatiens (les), 355.
Numa, 112, 119, 280.

Octave, 50, 212.
Octavius, 217.
Olympiens, 394.
Olypius, 148.
Optat, 34, 343.
Origène, 261, 353
Orose, 50, 411.
Ovide, 202.

Pange (G. de), 427.
Papinien, 124.
Paralipomènes, 165.
Paris (concile de), 415.
Parmenianus, 372, 376.
Pasteur d'Hermas (Le), 217.
Paul (Saint), 4, 13, 53, 56, 60, 74, 81, 126, 132, 135, 147, 150, 166, 167, 168, 169, 172, 174, 218, 252, 253, 274, 283, 303, 324, 325, 327, 344, 353, 359, 374, 385, 446, 461.
Paul (diacre), 247.
Paul (légat), 356.
Paul Emile, 216.
Paulin de Nole, 11, 260.
Paulin de Pella, 411,
Pélagiens, 22.
Pépin (roi), 433.
Périclès, 202.
Petilianus, 19, 377, 378, 379, 381, 386, 388, 392.
Philippe le Bel, 431, 437.
Philon, 345.
Phocion, 70.
Pichon (René), 22, 127.

Pierre (le Chantre), 446.
Pierre (Saint), 53, 116, 126, 127, 156, 220, 434, 437.
Pierre Damien (Saint), 433.
Pilate, 73, 165.
Pilus, 46.
Platon, 11, 39, 40, 41, 42, 43, 67, 69, 71, 85, 112, 117, 121, 122, 123, 139, 140, 161, 162, 163, 203, 257, 302, 313, 332, 338, 342, 352, 461, 462, 463, 469.
Platoniciens, 34, 39.
Pline, 72, 216, 256.
Plotin, 41, 342.
Plutarque, 50, 70, 213, 256.
Policraticus, 435.
Pompée, 50, 212.
Pompilius (Numa), 337.
Porsenna, 213.
Port-Royal, 412.
Portalié (Père), VIII, 23, 24, 30, 32, 411.
Possidius, 319, 329, 360, 383.
Poujoulat, 1, 12, 13, 16, 32.
Poule (Robert le), 429.
Prédestinatianisme, 445.
Prétextat, 332.
Priscianus, 46.
Priscilianus, 354.
Priscillianistes, 348, 389.
Proculeianus, 358, 363, 364, 365.
Proverbes (livre des), 53, 81, 125, 390.
Psaumes (livre des), 205, 251, 333, 404.
Publius, 121.
Pyrrhus, 50, 214.
Pythagore, 117.

Quintus Cincinnatus, 213,
Quodvuldeus, 251.

Rathier de Vérone, 434.
Raymond de Pennafort, 453.
Réginon de Prum, 433.
Régulus, 37, 50, 213, 392.
Reims (concile de), 447.
Rémusat (de), 412.
Restitut, 190, 383.
Reuter (H.), 17, 35.
Rivière (Jean), 431.
Robert (roi), 446.
Rois (livre des), 73, 259.
Romulus, 112, 208, 227.
Rottmanner, VIII.
Rufin, 435, 448.
Rusticus, 319.
Rutilius Namatianus, 224.

Sabins (les), 50.
Sagesse (livre de la), 125, 135.
Saglio, 317.
Sagonte, 213, 292.
Saint-René Taillandier, 17.
Saliens (les), 72.
Salomon Reinach, 451.
Salluste, 48, 49, 50, 97, 99, 210, 211, 213, 225, 272, 273, 281, 285, 290, 313, 461.
Samnites (les), 50.
Samsucius, 364.
Sapor, 261.
Sardanapale, 95, 96.
Saturninus, 401.
Scaff, 35.
Scévola, 37, 121, 213.
Schaeffer (M. Ad.), 17.
Schleiermacher, 413.
Schilling (Otto), 24, 25, 26, 32.
Schopenhauer, 413.
Schult (Fr.), 435.
Schvane, 35.
Scipion Nasica, 37, 46, 50, 96, 106, 213, 338, 340.
Seck, 207.
Sénèque, 209, 216, 345.
Servius, 46.
Severinus, 368.
Sigebert de Gembloux, 440.
Simon (Richard), 3.
Sophocle, 202.
Sozomène, 169, 305, 331, 347.
Stilicon, 394.
Stoïciens, 342, 462.
Strabon, 345.
Suarez, 416, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426.
Suétone, 346.

Sulpice-Sévère, 260, 286.
Sylla, 49, 50, 94, 153, 212, 345.
Symmaque, 57, 207, 332.

Tacite, 119, 216, 217, 223, 317, 346.
Tanon, 448, 449.
Tarquin Collatin, 211.
Térence, 104.
Tertullien, 4, 9, 22, 57, 74, 76, 127, 156, 168, 169, 208, 212, 218, 220, 260, 327, 353.
Testament (Ancien, Nouveau), 52, 266, 267, 271, 287, 333, 419, 461.
Thamin (R.), 128, 219.
Thémistius, 331.
Théodoret, 261.
Théodorus, 376.
Théodose, 58, 60, 76, 86, 261, 293, 305, 320, 334, 348, 354, 357, 370, 383.
Théodosien (Code), 6, 28, 148, 170, 171, 196, 317, 320, 325, 326, 327, 331, 347, 348, 354, 356, 357, 384, 399, 449, 450.
Théophile, 74.
Thomas (Saint), 413, 415, 416, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 430, 440, 441, 453, 454, 455, 456.
Thucydide, 202, 203, 256.
Thummel, 356.
Tibère, 72, 346.
Tibulle, 226.
Tichonius, 372.
Tillemont (Lenain de), VII, 1, 2, 3, 9, 20, 382.
Timgad, 405.
Tite-Live, 50, 70, 120, 202, 207, 210, 212, 256, 461.
Titus, 205, 345.
Tolomeo (de Lucques), 439, 449.
Torquatus, 50, 213.
Toulouse (concile de), 447.
Tournai (Étienne de), 430.
Tours (concile de), 450.
Trajan, 72.
Trente (concile de), 431, 432, 443.
Trogue-Pompée, 80.
Troplong, 171.
Trosly (concile de), 415.
Tullus Hostilius, 280.
Turrubius, 432.

Ulpien, 124, 164.
Urbain II, 425.

Vacandard, 445.
Valentinien, 148, 226, 261, 305, 320, 326, 347, 354, 356.
Vandales (les), 465.
Varron, 209.
Véies, 50.
Victorianus, 395.
Victorinus, 34, 40, 236, 343.
Victricius, 260.
Villemain, 10, 11, 32.
Vincentius, 5, 390, 391, 402.
Virgile, 51, 207, 210, 217, 224, 226, 227, 228, 279, 335, 337, 341, 342, 461.
Voltaire, 8, 9, 32.
Volusianus, 21, 87, 222, 335.

Wazon, 446.
Winkelmann, 436.

Xénophon, 203.

Yves de Chartres, 418.

Zénon, 427.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

AVANT-PROPOS VII

INTRODUCTION

PREMIÈRE SECTION. — **Étude critique des ouvrages publiés depuis Tillemont et traitant des idées politiques d'Augustin** .. 1

a) Ouvrages du dix-septième siècle, 1 ; *b*) Ouvrages du dix-huitième siècle, 7 ; *c*) Ouvrages du dix-neuvième et du vingtième siècles, 9.

DEUXIÈME SECTION. — **Les Sources** 34

a) Les sources manichéennes, 35 ; *b*) Les sources platoniciennes, 39 ; *c*) Les sources cicéroniennes, 42 ; *d*) Les sources historiques et littéraires, 48 ; *e*) Les sources scripturaires : 1° L'Ancien Testament, 53 ; 2° L'Évangile, 54 ; 3° Saint Paul, 55 ; *f*) Les sources patristiques, 57.

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

Méthode suivie dans notre analyse et raisons de l'ordre adopté dans notre exposé 59

a) Méthode et résultats des recherches, 59 ; *b*) Données historiques et psychologiques des six problèmes fondamentaux posés par saint Augustin, 60 ; *c*) Plan de reconstruction de sa doctrine, 64 ; *d*) Disposition des chapitres, 67.

CHAPITRE PREMIER

L'Autorité 69

I. L'autorité : *a*) Dans la cité antique, 69 ; *b*) Dans les doctrines gréco-romaines, 70 ; *c*) Dans l'Ancien Testament, 72 ; *d*) Dans le Nouveau Testament et chez les premiers Pères, 73.

II. La doctrine d'Augustin : *a*) Nécessité de l'autorité, 76 ; *b*) Origine de l'autorité, 81 ; *c*) Formes de l'autorité, 85 ; *d*) Fon-

dement de l'autorité, 90; *e*) Devoirs de l'autorité : *Officium imperandi*, 92; *Officium providendi*, 95; *Officium consulendi*, 102; *f*) But de l'autorité, 105; *g*) Théorie de l'État chrétien, 109; *h*) Le portrait du Prince, 113; *i*) Les devoirs des magistrats, 114.

CHAPITRE II

La Loi 119

I. La loi : *a*) Dans la cité antique, 119; *b*) Chez les philosophes grecs et romains, 121; *c*) Chez les Juifs, 124; *d*) Dans le Nouveau Testament et chez les premiers Pères, 125.

II. La doctrine d'Augustin : *a*) L'origine et la nature de la loi éternelle, 128; de la loi naturelle, 130; de la loi positive, 134; *b*) Le fondement de la loi, 136; *c*) L'objet de la loi, 139; *d*) Les caractères de la loi, 141; *e*) Le but de la loi, 145; *f*) Le devoir des citoyens à l'égard de la loi : 1° Quand elle est juste, 146; 2° Quand elle est injuste, 152.

CHAPITRE III

La Justice 158

I. La justice : *a*) Dans la cité antique, 159; *b*) Chez les théoriciens grecs et romains de l'État, 161; *c*) Chez les Juifs, 164.

II. La doctrine évangélique : Organisation progressive d'une juridiction d'Eglise au spirituel et au temporel, 166.

III. La doctrine de saint Augustin : *a*) Les tribunaux ecclésiastiques, 171; *b*) La nécessité des sanctions pénales, 175; c) Les qualités et les devoirs des juges : la justice intérieure, 177; la valeur morale, 179; le bon sens, 181; la science juridique, 181; l'indépendance, 182; la miséricorde, 185; *d*) La peine de mort, 188; *e*) La torture, 192; *f*) Le droit d'intercession, 196.

CHAPITRE IV

La Patrie 201

I. La Patrie : *a*) Dans la cité antique, 201; *b*) Chez les philosophes grecs, 203; c) Chez les Hébreux, 204; *d*) Chez les Romains de l'Empire, 205.

II. Critique par Augustin du patriotisme romain : *a*) Le culte du passé, 207; *b*) Le dévouement à l'État, 215; c) L'impérialisme, 224; *d*) L'éternité de l'Empire, 226.

III. Le vrai patriotisme : *a*) Ses racines, 229 ; *b*) Son essence, 229 ; *c*) Ses obligations, 232 ; *d*) Sa place dans la hiérarchie des devoirs, 232.

IV. Le patriotisme d'Augustin : *a*) La tristesse du grand évêque devant l'invasion, 234 ; *b*) Son apostolat pour maintenir la confiance, 238 ; *c*) Son action pour relever les courages, 240 ; *d*) Sa lettre à Hésychius, 241 ; *e*) Sa lettre à Bonifacius, 245 ; *f*) Sa lettre à Honoratus, 251.

CHAPITRE V

La guerre 255

I. La guerre : *a*) Dans la cité antique, 255 ; *b*) Dans les doctrines gréco-romaines, 257 ; *c*) Chez les Juifs, 259 ; *d*) Dans l'Évangile et chez les premiers Pères, 259.

II. Une opinion occasionnelle d'Augustin, 261.

III. Le problème métaphysique : *a*) Les données générales, 265 ; *b*) La première solution, 266 ; *c*) La seconde solution, 271 ; *d*) L'application, 276.

IV. Le problème psychologique : Les causes de la guerre : *a*) Les causes politiques, 278 ; *b*) Les causes économiques, 281 ; *c*) Les causes morales, 282.

V. Le problème juridique : *a*) La guerre défensive, 284 ; *b*) La guerre offensive : 1) les conditions de sa légitimité, 285 ; 2) à qui appartient le droit de la déclarer, 288.

VI. Le problème politique : *a*) Les devoirs des soldats, 289 ; *b*) La fidélité aux traités et aux alliances, 291 ; *c*) La conduite de la guerre, 293 ; *d*) Les devoirs des vainqueurs et des vaincus, 296.

VII. La paix est l'état naturel de l'homme. La lettre à Darius. La suprême pensée d'Augustin, 297.

CHAPITRE VI

Les rapports de l'Église et de l'État 301

I. Les rapports de la religion et de l'État : *a*) Dans la cité antique, 301 ; *b*) D'après les philosophes, 301 ; *c*) Chez les Juifs, 302 ; *d*) Sous l'Empire après l'édit de Milan, 302.

II. La doctrine de saint Augustin :

Première partie. — *a*) La distinction et l'indépendance du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, 305 ; *b*) Leur colla-

boration sur le terrain mixte de la morale, 312 ; *c*) La prééminence de l'Église, 322.

Deuxième partie. — Les services que l'État doit rendre à l'Église :

§ 1. — Ce ne sont pas des services d'argent, 324.

§ 2. — C'est la protection contre tous les ennemis du christianisme, 330.

a) La question païenne, 331.

b) La question juive, 345.

c) La question donatiste, 352.

CHAPITRE VII

L'influence de la doctrine politique de saint Augustin 410

I. Vue générale sur l'influence de saint Augustin 410

II. L'influence des idées politiques de saint Augustin à propos. tout particulièrement :

1° Des devoirs de l'autorité 414

2° De l'attitude des citoyens devant la loi 416

3° De la guerre 417

4° Des rapports du spirituel et du temporel 427

5° De la prééminence de l'Église 432

6° De la liberté de conscience 444

Conclusion 457

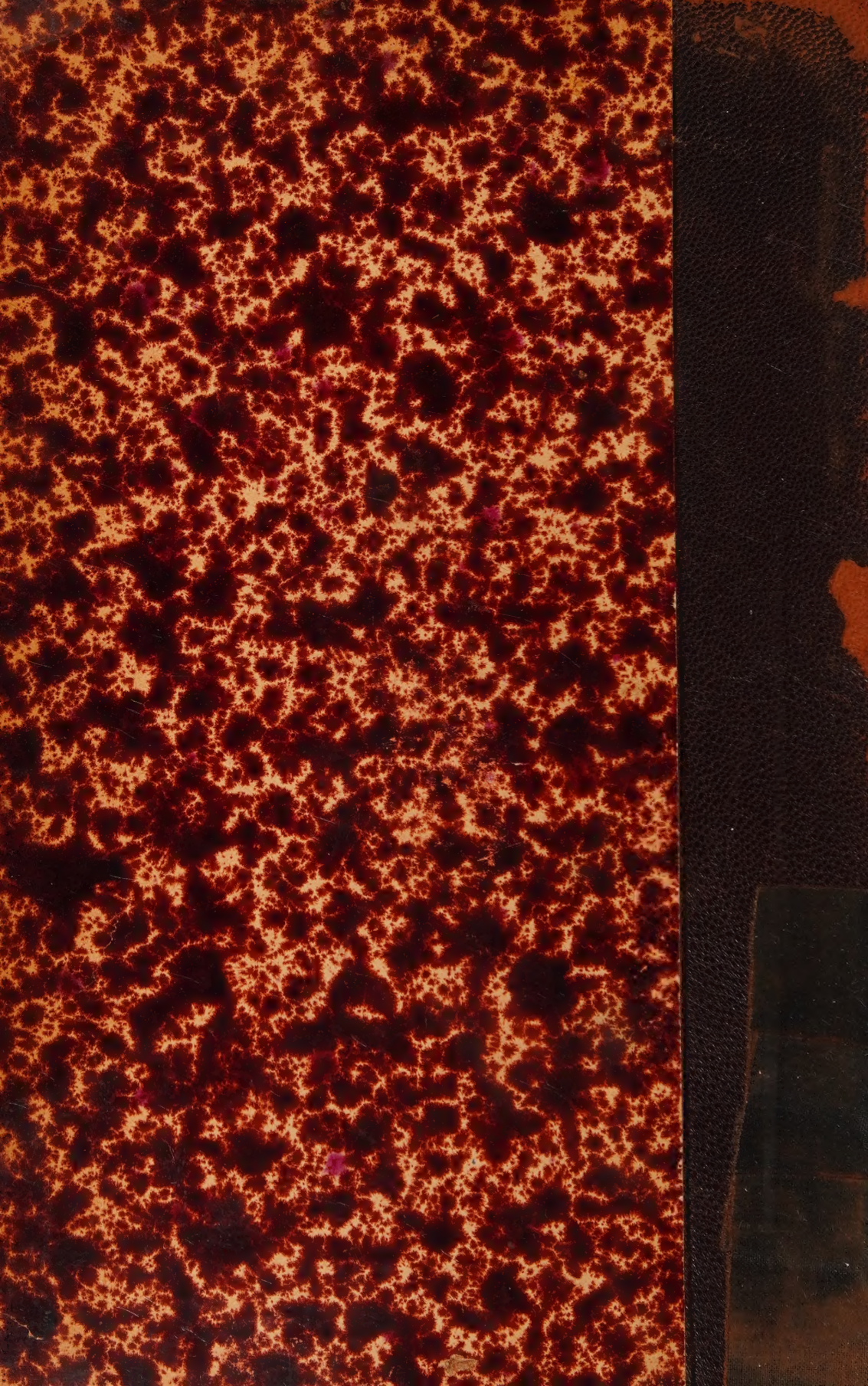
Index des noms propres 471

Table 479

Toulouse — Imprimerie Édouard Privat — 3396

LABORA
OMNIA VINCIT

83842
281.4
Combès, G. A445Y/comb
La doctrine politique de
Saint Augustin

281.4
Au45Y comb

83842